Марко Симендић

Аспекти историје модерне политичке мисли

Рецензенти:

проф. др Илија Вујачић
проф. др Миодраг Јовановић
проф. др Иван Младеновић

МАРКО СИМЕНДИЋ

АСПЕКТИ ИСТОРИЈЕ МОДЕРНЕ ПОЛИТИЧКЕ МИСЛИ

Класици и нека њихова питања

Факултет политичких наука
Универзитета у Београду
2022.

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР

Књига која је пред вама одражава једну деценију упитаности о идејама које саопштавају класици модерне политичке мисли. Овде, као и у поднаслову књиге, двосмислено употребљавам реч „класици”, подразумевајући под тим и знамените мислиоце и њихова важна дела. Бавећи се славним ауторима од Макијавелија до Маркса и *њиховим* питањима, не бавим се *нашим* применама текстова из прошлости, нити испитујем њихову уверљивост савременим мерилима и потребама. Уместо тога, указујући на могуће намере ауторâ и историјски контекст коме припадају, трудим се да опишем садржај и значења текстова важних за историју политичке мисли. У тумачењу изворних текстова ослањам се на контекстуални приступ кембричке школе, док је структура мог излагања инспирисана логиком питања и одговора Робина Колингвуда.[1] У сваком поглављу скрећем пажњу на политичка питања релевантна за одређеног мислиоца, након чега приказујем његово дело као одговор на та питања.

Предмет мог проучавања су класична дела и питања која се *њих* тичу. Није ми циљ да представим целину политичке мисли одређеног аутора, већ своје разматрање гранам онолико колико сматрам да захтева солидно разумевање једног његовог важног списа. Исходи су различити. На пример, разумевање „Друге расправе о влади” захтева указивање на Локова ранија дела, док Хобсов „Левијатан” не тражи такве излете. Упркос могућим ограничењима овог приступа, сматрао сам да ће ми фокус на мањи број списа омогућити да се боље посветим садржају сваког од њих. Надам се, такође, да ће усредсређеност на изворни текст пријати различитим групама читалаца – од искусних чланова академске заједнице до студената. Упознавање са изворима посебно је важно за студенте и о томе сведочи сабрано искуство наставника и студената на предметима који се баве историјом политичких идеја на Факултету политичких наука. Књига коју читате прилагођена је студентима нашег факултета на бар пет начина.

Прво, седам од девет поглавља ове књиге покривају све класике које студенти Историје модерне политичке мисли треба да прочитају у изворном облику. Остатак се такође у великој мери бави важним изворим-

1 Robin George Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Oxford University Press, 1939), 29–43.

ма, и то оним чије непосредно проучавање не дозвољавају ограничења обима испитне литературе. Такође, поједине важне теме нису предмет моје књиге. Курикулум Историје модерне политичке мисли ослања се на увиде академика Војислава Становчића о идејним основама Америчке револуције и америчког устава, као и на разматрања проф. Илије Вујачића о кључним ауторима класичног либерализма и модерног рационализма. Није било потребе да ове теме поново обрађујем, а надам се да је ова књига достојна допуна стваралаштву мојих претходника.

Друго, свако поглавље ове књиге концииирано је као одговор мислилаца на конкретне историјске и политичке прилике које их окружују. Овога пута за потребе наставе извлачим Колингвудову логику питања и одговора из темеља кембричке школе интелектуалне историје и намећем је читаоцу. Свестан замерки које се могу упутити свођењу сложене и разгранате мисли једног канонског политичког филозофа на одређено политичко питање (ма колико оно важно и широко било), сматрам да је овакав приступ користан студентима. С једне стране, он показује да су класични аутори били заинтересовани за важна политичка питања свог времена и надам се да студенти Факултета политичких наука, боље од многих других, могу разумети ту врсту мотивације. С друге стране, мислим да је корисно усмерити студенте ка томе да (макар први пут) читају текст као одговор на непознато питање које тек треба да реконструишу. Прва реакција на ауторитет класика може се испољити кроз занемаривање или кроз величање и некритичко усвајање, док размишљање о сврси класичног текста подстиче додатна питања од којих ће једно увек бити оно о испуњености ауторовог циља. Желим да охрабрим ову врсту упитаности.

Треће, историја политичке мисли није ни историја класне борбе ни историја која своје исходиште проналази у савременој либералној демократији. Иако можемо позајмити аргументацију класичних аутора за сопствене циљеве, питања о којима пишу пре свега су *њихова* питања. Старим ауторима сви дугујемо верну презентацију аргумента, што је могуће мање оптерећену сазнањима и идејама које су биле ван домашаја њиховог времена. Исто тако, читаоцима дугујем напор да што боље разумем и што адекватније представим идеје са којима се не слажем и, с друге стране, суздржаност да не пренагласим важност идеја које ме интелектуално стимулишу.

Четврто, током протеклих десетак година имао сам прилику да издвојим аспекте изворних текстова које студенти најтеже разумеју, да приметим где су њихови превиди најчешћи и да уочим где учитавање значења савремених појмова отежава исправно схватање текста. Стрепећи од опасности да гађам вечито покретну мету и свестан могућих замерки упућенијих читалаца, ова сам искуства уткао у текст. Све евентуалне потешкоће које сам тиме сâм произвео покушаћу да разрешим у амфитеатру.

Пето, настојао сам да пружим читаоцу довољан број додатних поткрепљујућих и подстицајних података. Једна од забрињавајућих одлика високог образовања у Републици Србији јесте да факултете уписују средњошколци са изузетно неуједначеним нивоом познавања историје. Због оних који већ довољно знају, трудио сам се да текст не оптеретим сувише детаљним разматрањима историјског контекста. За оне који нису сигурни у своје знање и за оне који желе да науче нешто више, припремио сам упуте на релевантне историјске приручнике на српском језику. Када су у питању разматрања политичких идеја, сматрао сам да је важно обавестити не превише искусног читаоца о релевантним монографијама на српском и хрватском језику. Сем онда када је то било неопходно, текст нисам оптерећивао наводећи друге прегледе историје модерних политичких идеја. Тиме не желим да умањим њихову вредност. Напротив, подстичем сваког читаоца да своје разумевање класичних дела допуни и изнова испита читањем и других приручника. Њихов списак истакао сам на крају књиге.

Београд, април 2022.

I

НИКОЛО МАКИЈАВЕЛИ: ИСКУСТВО И ИСТОРИЈА ОДГОВАРАЈУ НА АПЕНИНСКЕ МЕТЕЖЕ

Политичке неприлике у Фиренци

Мало је рећи да је Фиренцу 15. и 16. века обележила политичка нестабилност. Као и у другим деловима Апенинског полуострва, развијена трговина, занатство, процват ренесансне уметности и учености ишли су руку под руку с многим невољама. Споља гледано, Фиренца је готово непрекидно ратовала у првој половини 15. века, а онда је крај тог столећа донео Италијанске ратове који су, након педесетак година мира, увукли полуострво у нових 65 година рата.[1] Чак и када није ратовала, Фиренцу су потресали унутрашњи немири. У „Историји Фиренце" (1526), Николо Макијавели (1469–1527)[2] пише о завери имућне породице Паци против Медичија који су тада владали Фиренцом. Завера је на Ускрс 1478. године спроведена у фирентинској катедрали и то током богослужења, када су нападнути Лоренцо Величанствени (1449–1492) и његов брат Ђулијано (1453–1478). Макијавели сведочи о бруталности догађаја:

> „Бернандо Бандини, кратким оружјем начињеним за ту згоду, прободе прси Ђулијану, који након неколико корака паде на земљу; на њ се баци Франческо Паци и прекри га ранама; и с толиком га је жести-

1 У дугом низу сукоба који су трајали од 1494. до 1559. године, на једној страни била је Француска, предвођена династијом Валоа, а на другој шпански краљ Фердинанд II (1452–1516) и хабзбуршки цареви Светог римског царства. Страно мешање дестабилизовало је крхке односе на Апенинском полуострву, а поред италијанских држава, у рату су учествовале и државе попут Енглеске и Османског царства. Општи преглед историјских прилика на Апенинском полуострву и у остатку Европе нуде Dragoljub Živojinović, *Uspon Evrope (1450–1789)* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 19–47, 94 –110. и, мање прегледно, Хелмут Кенигсбергер и др., *Европа у шеснаестом веку* (Београд: Clio, 2002). За детаље о фирентинским приликама видети: John Najemy, *A History of Florence 1200–1575* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006).

2 О Макијавелију је на српском језику опсежно писао Коста Чавошки, *Макијавели* (Нови Сад: Orpheus, 2008). Савремена страна тумачења доступна су домаћем читаоцу у зборнику Iv Šarl Zarka i Tjeri Menisje, ured., *Makijaveli. Vladar ili novo političko umeće* (Beograd: Fedon, 2017).

ном пробадао да је, заслијепљен махнитошћу која га је тјерала, сам себе тешко ранио у ногу.”[3]

Несвакидашња мржња, довољна да Франческа Пацција наведе да у цркви пробада умирућег младића док не повреди самог себе, осветила се завереницима и њиховим савезницима.

Паци су убрзо покушали да заузму градску палату и затражили су подршку народа. Ипак, жељена реакција је изостала: „Јакопо [глава породице Паци] изађе на трг пред Палачу и зовну у помоћ народ и слободу. Али како је народ због богатства и дарежљивости Медичија постао глух, а слобода остала непозната у Фиренци, нитко му се не одазва”.[4] Одговор присталица Медичија био је суров, а Макијавели пише о великом броју „смрти што се тих дана задаше, што људским удовима испунише улице”, те како су се „удови мртваца видјели [...] или набијени на шиљке оружја или вучени по граду; и сватко је, ријечима пуним гњева и дјелима пуним окрутности, прогонио Пације”.[5] Медичи су затрли име породице Паци и одузели им имовину, а међу погубљеним завереницима био је и надбискуп Пизе. Смрт црквеног великодостојника гурнула је Фиренцу у још један рат – са папом и напуљским краљем.

Неуспели преврат једна је од епизода из политичког живота ренесансне Фиренце која добро илуструје неколико аспеката политичке нестабилности града. Прво, Фиренца је готово под сталном претњом спољних сукоба, било да је нападнута или да их сама изазива. Друго, унутрашњу политичку динамику града боји окрутно и крваво надметање великаша за власт. Треће, постоји урођена напетост између политичких интереса великаша и народа, мањине која има моћ и богатство и жели да доминира над већином која се томе опире. Четврто, уколико је „слобода остала непозната у Фиренци”, то значи да су и поредак и народ искварени „због богатства и дарежљивости”.[6] Ово је важно место. Чак и када не производи сукобе, кварење поретка и карактера грађана је последњи, вероватно и највећи проблем с којим се један град може суочити. Чак и када не пише непосредно о Фиренци, Макијавели се осврће на све ове аспекте друштвене нестабилности.

3 Niccolò Machiavelli, „Firentinske povijesti”, u *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo*, 2, ured. Damir Grubiša (Zagreb: Globus, 1985), 263.

4 Ibid.

5 Ibid., 265.

6 Ibid.

Макијавели није био само хроничар турбулентних догађаја из фирентинске историје, већ и њихов савременик и учесник. Имао је двадесетак година када је сведочио почетку Италијанских ратова, инвазији француског краља Шарла VIII (1470–1498), која је 1494. године довела до протеривања Медичија из Фиренце. Могао је да види како се, после дуге и славне владавине Лоренца Величанственог, де факто владе једног човека, поредак у Фиренци преображава у теократију са демократским стремљењима под вођством Ђиролама Савонароле (1452–1498).[7] Након Савонаролине смрти 1498. године, Фиренца је добила републиканско државно уређење, а млади Макијавели заузео је утицајно место у државној служби. Наредних десетак година донело је Макијавелију значајно дипломатско искуство које је обухватало сусрете са свим водећим актерима политичких прилика на Апенинском полуострву, пре свега француским, шпанским и хабзбуршким дворовима (главним силама учесницама Италијанских ратова), а онда и са вођима италијанских држава. Убрзо је промена спољнополитичких прилика уништила фирентинску републику и окончала Макијавелијеву каријеру. Као што је француско освајање покренуло догађаје који ће довести до протеривања Медичија из Фиренце 1494. године, тако ће их шпански ратни успеси вратити на чело овог града 1512. године. Макијавели је убрзо отпуштен, а под лажном оптужбом да је учествовао у планирању нове завере против Медичија, заточен је, новчано кажњен и окрутно мучен 1513. године. Изопштен из фирентинског политичког живота, Макијавели је живео сиромашно на селу и писао „Владаоца" (1513/1514), књигу намењену владарима нових

7 Савонарола је био доминикански фратар који је ватрено проповедао о недаћама које су снашле Фирентинце (и онима које ће их тек погодити) као о Божјој казни због њихових греха. Ипак, ако се грађани врате изворним хришћанским вредностима, покају се, живе скромно и чедно, могу избећи апокалиптичну будућност – болести, глад и рат. Савонарола је проповедао и о добром државном уређењу. Према његовом суду, уколико су грађани испуњени хришћанском врлином, најбоље је да уређење буде што више демократско. Иако је владавина једног човека најсличнија власти јединог Бога, владавином врлог мноштва умањује се опасност од тираније. Фирентинци, занесени апокалиптичним тоном проповеди, настоје да поврате врлину и демократизују поредак: они расправљају о новом уређењу, али и приморавају једни друге да живе што богоугодније: скромно и смерно се облаче и спаљују луксузне предмете на ломачама. Међутим, сам Савонарола погубљен је и спаљен након што га је 1498. године папа прогласио јеретиком и урушио поверење грађана у овог, како га Макијавели назива, „ненаоружаног пророка". Више о Савонароли и његовим идејама можете прочитати у: Bojan Kovačević i Marko Simendić, „Đirolamo Savonarola kao zakasneli spasitelj posrnulog sveta", *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 14, 23 (2020).

монархија, дар којим је желео да поврати поверење Медичија и да се врати у државну службу.[8]

Проблем кога је Макијавели био свестан, а који му је донео и личне недаће, тицао се нестабилности политичког поретка у Фиренци. Историјском искуству честих преврата у Фиренци Макијавели је могао придружити и сопствено проживљено искуство. Током непуних двадесет година он је у Фиренци видео пад владавине једнога, окретање поретку заснованом на хришћанским вредностима, одустајање од овог пројекта и успостављање републике, те, на крају, рушење републике и повратак владавини једног човека. Макијавелијево интересовање за овај проблем није необично – крхкост државног уређења препозната је као централно политичко питање још у антици. Класични одговор на класично питање откривао се кроз потрагу за најбољим државним уређењем и различите варијанте овог решења можемо пронаћи код Платона (429–347), Аристотела (384–322) и многих других античких мислилаца. Такође, антички аутори запазили су да на стабилност поретка често утиче и случајност (срећа, односно судбина, Фортуна).[9] Ове су идеје биле доступне Макијавелију – што непосредно, кроз хуманистичко образовање које је подразумевало читање античких класика, што путем њихових реинтерпретација из пера хришћанских и ренесансних мислилаца.

Макијавелија је упитаност о стабилности поретка водила кроз анализу међуодноса трију елемената: карактера (личности владарâ, али и грађана), судбине (околности) и доброг државног уређења. Он се у својим размишљањима ослонио на схватање политике као практичке дисциплине у којој не постоје извесни исходи и унапред одређена правила, већ која може понудити само мање или више поуздана решења заснована на искуству. Свака политичка ситуација носи своје специфичности и највише што можемо да урадимо како бисмо се припремили да понудимо најбољи одговор на њих јесте да размислимо о сличним ранијим одговорима на сличне изазове. Искуство је зато од највеће важности, а оно се може стећи на два начина: посредно и непосредно. Посредно га стичемо проучавањем прошлости и упознавањем са релевантним историјским примерима. Ризница историјског искуства је огромна, те није чудно што

8 То се и догодило 1520. године, када су га Медичи коначно ангажовали да напише „Историју Фиренце".

9 О томе посебно говоре историчари Тукидид (око 460–400) и Полибије (око 200–118).

су средњовековна и ренесансна упутства за добру владавину често била прожета великим бројем примера из прошлости. Такође, вредно искуство можемо стећи и непосредно, бављењем политиком.

Макијавели се ослањао на обе врсте искуства. „Владаоца" је посветио Лоренцу Медичију (1492–1519), унуку Лоренца Величанственог и војводи од Урбина, нудећи му искуство стечено непосредно, „дугим посматрањем савремених догађаја", односно посредно, „читањем старих".[10] Да би искуство било корисно владаоцу једне нове монархије, оно мора бити засновано на познавању „стварне истине", а не на замишљању „република[а] и монархиј[а] које се заиста никада нису виделе ни постојале".[11] Намером да пише „како се живи" уместо „како би требало живети", Макијавели се удаљава од вишевековне традиције писања о политичком актеру као о „човек[у] који хоће увек, у свим приликама, да буде добар".[12] Аутор који се „држ[и] стварне истине" зна да опсег политичког делања није корисно унапред ограничити апстрактним правилима о томе „како би требало живети", без обзира на то да ли она своју нормативну снагу напајају из хришћанских или класичних античких извора. Ипак, то не значи да Макијавели препоручује да у политици *увек* треба бити зао, покварен или окрутан. Напротив, политичке околности толико су сложене и непредвидиве да кажњавају свакога ко настоји да се „увек, у свим приликама" понаша на одређени унапред зацртан начин.

Тешке ситуације погађају и владаре и оне који настоје да им служе. Тако је „велико и стално непријатељство судбине",[13] досадан и изузетно сиромашан живот у изгнанству на селу, натерало бившег чиновника фирентинске републике да услуге понуди својим мучитељима. Ипак, за разлику од судбина људи који се не баве политиком, положај (*stato*) политичких актера (владара у монархијама и грађана у републикама) нераскидиво је везан за положај њихових држава. То ће, као што ћемо видети, одредити и шта за Макијавелија значи *добро* владање.

10 Nikolo Makijaveli, *Vladalac* (Beograd: Dereta, 2002), 11.
11 Makijaveli, *Vladalac*, 82.
12 Ibid.
13 Ibid., 11.

Судбина, карактер, углед и слава

У средњем веку и ренесанси била су популарна дела која су сажимала знања потребна за добро управљање државом. Ови су списи припадали жанру који се назива „огледало принчева" и њихов циљ је био да читаоцима осликају пожељног владара и покажу како би он требало да се понаша.[14] Ослањајући се на Свето писмо, списе водећих хришћанских мислилаца али и дела Марка Тулија Цицерона (106–43) и других римских моралиста, аутори „огледалâ принчева" препоручивали су владарима да у себи негују побожност и четири основне врлине: разборитост, правичност, храброст и умереност. Карактер племенитог читаоца требало је изградити тако да он може својим врлинама одговорити на изазове које му поставља судбина. У хришћанском светоназору, судбина (*fortuna*) била је слепа сила која мучи људе и искушава их у њиховој вери,[15] а добар хришћанин треба да пред њом остане непоколебљив у својој вери. За хришћанског владара је овај наук још важнији. Он својим карактером укотвљеним у врлини треба да успостави и одржи поредак који ће помоћи поданицима који следе његов узор да достигну вечно блаженство.

„Владалац" је изразито нетипичан представник „огледалâ принчева". Макијавелијево најпознатије дело остаје у оквирима свог поучног жанра утолико што као 1) одговор на изазове судбине (односно на промењиве политичке околности) 2) описује пожељне особине владара 3) које доводе до доброг исхода.[16] Међутим, на запрепашћење његових савременика, ни пожељне особине, ни судбина, ни добар исход код Макијавелија немају своје уобичајено значење. Штавише, „Владалац" није књига о истрајности особина владара у светлу промењивих политичких прилика, већ наук о *прилагођавању* карактера околностима. Субина (*fortuna*), према Макијавелијевом мишљењу, није страшна сила која мучи људе и искушава њихову веру. Фортуна је хировита, те често и на-

14 Међу препознатљивим средњовековним делима жанра налазе се „Поликратикус" Јована Солзберијског (1115/20–1180) и „О краљевству" (*De Regno*) Томе Аквинског (1225–1274).

15 Quentin Skinner, *Machiavelli. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 28.

16 Разумевање Макијавелија у овом кључу има значајно место у проучавањима Квентина Скинера. На пример: Skinner, *Machiavelli*, Quentin Skinner, *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) и Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

грађује људе независно од њихових особина, а може и да пружи прилику (*occasione*) коју би вешт владар требало да препозна и искористи.[17] Пожељне особине Макијавелијевог владара (*vir*, *virtuoso*) не обухватају само оно што уобичајено називамо врлинама, већ и особине које су се обично сматрале недостојним човека. На крају, коначни исход коме се сваки Макијавелијев политички актер нада, било да је у питању појединачни владар или неко од предводника републике, није блаженство у Царству небеском. Пожељан исход сасвим је овоземаљски и своди се на достизање славе, а тога нема без одржања државе, поретка и сопственог владарског положаја (*mantenere lo stato*). У наредним редовима укратко ћемо се позабавити сваким од ових елемената.

Прилике у којима се налазимо могу се обухватити Макијавелијевим појмом судбине. Оне су некада повољне, некада нису, некада нам доносе срећу а некада несрећу. Утицај личних и друштвених прилика на сваког политичког актера је снажан, понекад одлучујући, али није неограничен. Фортуна је попут набујале реке која може нанети велику штету, али због које градимо бране.[18] Штавише, према Макијавелију, око половине наших околности производ су судбине, непредвидивих сила на које немамо утицаја, а половина је производ наших одлука. Ово је простор у коме се ствара прилика за аутономно људско делање (а не само трпљење судбине) и где долази до изражаја карактер владара. Било да пред нас поставља изазове или да нам пружа прилике, судбина, персонификована кроз римску богињу Фортуну, фаворизује одређени тип личности. Према латинској пословици, срећа прати храбре, а по Макијавелију, Фортунини миљеници су млади, одлучни и смели мушкарци, способни да препознају праву прилику, ваљано реагују и ухвате се у коштац са њом: „сматрам да је боље бити напрасит неголи смотрен, јер је судбина жена, те ко хоће њоме да завлада, треба да је туче и кроти. […] И стога је увек, као жена, пријатељица младића, зато што су несмотренији, беснији, па јој и одважније заповедају".[19] Такви људи поседују врлину (*virtú*), судбина ће их наградити, а Макијавели их може подучити како да се понашају.

17 Важно разматрање Макијавелијеве идеје прилике нуди John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 168–169.

18 Makijaveli, *Vladalac*, 128–129.

19 Ibid., 132.

Virtú није *virtus*, врлина у уобичајеном смислу речи. Док Цицерон пише о врлинама као одликама које разликују човека од животиње и дужностима којима човечност надмашује животињску природу, Макијавели сматра да владар „треба да уме да се понаша као животиња и као човек".[20] Животињски део личности успешног владара симболизују лав и лисица. Док су за Цицерона одлике лисице и лава несвојствене људима, Макијавели сматра да би политички актер понекад требало да се понаша делом као лав, а делом попут лисице.[21] Другим речима, „често може да му искрсне потреба, да би одржао државу, да ради противно датој речи, милосрђу, човечности, противно вери".[22] Ипак, Макијавели не мисли да владар треба увек да буде нечовечан, те пише да је владару „потребно да је готов да се управља према ономе како му ветар и промена среће наређују, и [...] да се не одваја од доброга кад то може, али и да уме да прибегне злу ако то изискује потреба".[23] Само човек који себи ставља на располагање целокупан арсенал могућих поступака (од човечних до животињских, од великодушности и правичности до преваре и насиља) може да буде достојан такмац хировитој Фортуни.

Кључни исход коме се сваки политички актер нада јесте стицање угледа и славе. Обе су ствари нераскидиве од очувања државе. Успех у очувању државе доноси углед, а углед осигурава власт: „Нека се, дакле, владалац труди да побеђује и да сачува државу, средства ће се увек сматрати часним и свако ће их хвалити".[24] Већина људи воли да живи у славној, снажној и безбедној држави и спремни су да подрже владара који је таквом учини. Људи су такође лицемерни – иако најчешће не живе моралне животе прожете хришћанском врлином, захтеваће од својих владара да такве вредности промовишу и да их се придржавају. Зато владар, када год га судбина натера да се послужи средствима која већина људи не одобрава, треба да буде дволичан и да чини зло прикривено, „те да се чини, када га човек гледа и слуша, сушта благост, сушта вера, сушта честитост, сушта религија".[25]

Слава је трајнија и важнија од угледа међу савременицима. За разлику од хришћанских мислилаца који земаљску славу не сматрају до-

---

20 Ibid., 92–93.
21 Skinner, *Renaissance Virtues*, 145.
22 Makijaveli, *Vladalac*, 94.
23 Ibid.
24 Ibid., 95.
25 Ibid., 93–94.

вољно вредном, а у духу класичног републиканизма, Макијавели препознаје врховну вредност овог мотива. Сваки владар жели да поколења памте његово име, да буде упамћен у историји као вешт политичар или стратег, а не као кукавица или злочинац. Ни савременици ни историја не гледају благонаклоно на неспособне владаре. Срамота је изгубити државу, а двоструку срамоту заслужује онај ко је „рођен као владалац", а изгуби је „благодарећи својој неразборитости".[26]

Задатак владара није сводив на пуко одржавање поретка, нити ће славу заслужити свако ко одржи државу. Макијавели пише, наводећи пример сиракушког тиранина Агатокла (361–290):

> „Не може се ипак називати врлином убијање својих суграђана, издавање пријатеља, недржање дате речи, одсуство саучешћа и вере. Све то може да донесе човеку власт, али не и славу. […] [Агатоклова] грозна свирепост и нечовечност, уз безбројна злочинства, не допуштају да се он уброји међу врсне људе".[27]

Славу, према томе, неће стећи они који су насилни насиља ради, већ само они који се „животињским" поступцима служе одмерено, тајно и, што је посебно важно, успешно. Још већу, двоструку славу, може стећи онај који је „ударио темељ новој владавини и што ју је учврстио и ојачао добрим законима, добром војском и добрим примерима".[28]

Супротан пример Агатокловом проналазимо у Макијавелијевим „Расправама о првих десет књига Тита Ливија" (око 1517).[29] Коментаришући оснивање Рима, Макијавели пише:

> „мудар творац поретка у републици који не кани користити себи него опћем добру мора [се] трудити да сам има сву власт, и тко је паметан никад неће прекорити онога који се послужи неуобичајеним средствима да би успоставио поредак у краљевству или у републици. Ако га дјело оптужује, потребно је да га исход [*effetto*] оправда, а кад је добар, као Ромул, увијек ће га исход оправдати, јер само онај који је насилан не да поправи него да поквари заслужује пријекор."[30]

---

26 Makijaveli, *Vladalac*, 125.
27 Ibid., 49.
28 Ibid., 125.
29 У даљем тексту: „Расправе".
30 Niccolò Machiavelli, „Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija", u *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo*, 1, ured. Damir Grubiša (Zagreb: Globus, 1985), 170.

Макијавели говори о Ромулу као утемељивачу поретка који се служи насиљем за опште добро, што подразумева да га дело оптужује, а исход оправдава. Разложимо ово важно место. Према легенди, Ромул и Рем су се посвађали око изградње будућег града.[31] Ромул је убио свог близанца и то му је омогућило да оснује град онако како је то желео. У почетку, дело га је „оптуживало", убио је брата да би основао Рим. Ипак, касније га је исход ослободио кривице – Рим је постао велика и славна држава. Ромул је ушао у легенду, али да је убрзо по оснивању Рим пропао, његов оснивач био би или заборављен или запамћен тек као злочинац који је убио брата. Уместо славе, Ромул би стекао срамоту.

Републикански наук ове приче састоји се у томе да пред владарима, а посебно пред онима који имају амбицију да утемеље нови поредак, стоје тешке одлуке са непредвидивим последицама. Фортуна нас некада суочава са изазовом који се може превазићи само коришћењем „неуобичајених средстава" чија употреба доноси моралну осуду. Владалац тада мора бити сигуран у себе, своју посвећеност општем добру, жељу да „поправи [а не] да поквари". Ипак, није *циљ* тај који оправдава средство (као у популарној изреци која се погрешно приписује Макијавелију), пошто исправност намере не гарантује да ће суд историје опростити неморалан поступак. Свака контраверзна политичка одлука искорак је у непознато. Њену исправност могу да процене само будуће генерације, које имају прилику да јасно сагледају све њене последице (*effetto*).

Чисти пореци и римска република

Макијавели је око 1517. године написао своје „Расправе", ослањајући се на спис славног римског историчара Тита Ливија, аутора „Историје Рима од оснивања града". Првих десет Ливијевих књига баве се оснивањем Рима и постепеном изградњом римских републиканских установа. Макијавели у „Расправама" коментарише историјске догађаје описане у Ливијевом делу и на тај начин излаже своје ставове о републиканском државном уређењу. Следећи Цицерона и друге римске ауторе, он разли-

31 Римски историчар Тит Ливије (59–17) преноси два могућа разлога за сукоб међу браћом: 1) различита тумачења предсказања о томе ко би требало да буде краљ и 2) Ремово подругљиво прескакање братовљевих бедема. Tit Livije, *Istorija Rima od osni-vanja grada* (Beograd: Službeni glasnik, 2012), 37.

кује појмове републике (*republica*), града (*citta*) и поретка (*stato*).[32] „Град" је у политичком смислу неутралан појам и означава само скуп људи који живе на једном месту, те ћемо се сада позабавити појмовима републике, поретка, као и Макијавелијевом идејом најбољег државног уређења.

„Република" је термин који у ширем смислу значи „држава" или означава начин владања (легитимну владавину усмерену ка „јавној ствари", *res publica*). У ужем смислу, „република" је државно уређење (мешовити поредак сачињен од монархије, аристократије и демократије). Док „Владаоца" Макијавели започиње користећи реч „република" у ужем смислу, тврдњом да *државе* могу бити или монархије или републике, у „Расправама" пише да законодавац „уређујући републику [*republica*] уводи у град [*citta*] један од тих поредака [*tre stati*]".[33] У овој реченици „република" је употребљена у ширем смислу. Макијавели каже да законодавац уређује државу, али упућује и на његову намеру да на добар (легитиман) начин уреди односе у њој. Реч „република" овде означава државу којом се влада на добар начин. У том циљу, он у републици може одабрати један од три поретка (монархијски, аристократски, демократски), док постоји и четврти – мешовити.[34]

Реч „*stato*" такође има више значења. Видели смо да је „*stato*" преведен као „поредак", али у другим контекстима ова реч се може превести и као „држава", па чак и као „друштвени статус".[35] Дакле, и „*stato*" и „*republica*" могу да значе „држава", али док „*republica*" у ширем смислу упућује на то да је та држава усмерена ка општем добру и јавном интересу, „*stato*" не обухвата искључиво добре поретке. „*Stato*" је неутралан појам који може означити и добре и лоше поретке, владавину једног, неколицине или мноштва људи. Према томе, постоји шест поредака, од којих су три добра, а три лоша:

---

32 О значењима ових појмова код Цицерона видети Simendić, „Ciceronova država".

33 Machiavelli, „Rasprave", 157.

34 Оваква употреба појма „република" може бити збуњујућа за савременог читаоца, навикнутог на „монархију" као антоним „републици". Ипак, за Макијавелија није оксиморон размишљање о републици којом управља један човек, зато што у том случају под „републиком" не подразумева државно уређење већ „државу" (којом се влада на ваљан начин). „Монархијска република" би у том случају била просто „монархијска држава". Дакле, ради се о употреби појма „република" у ширем смислу, карактеристичној не само за класичне републиканске ауторе попут Цицерона, већ и за оне који ће стварати после Макијавелија, попут Жана Бодена (1530–1596) и Жана Жака Русоа (1712–1778).

35 „*Stato*" се може односити и на начин живота грађана. Ово и друга значења бележи Skinner, *Renaissance Virtues*, 382–384.

„Постоји шест врста владања, од којих су три веома лоша, док су друга три сама по себи добра, али тако се лако извитоперују да опет постају погибељнима. Добре су три горе наведене владавине [принципат, владавина оптимата и пучка владавина]; лоше су друге три, које о тим трима овисе, свака на начин сличан оној којој је сродна, па се лако прелази с једне на другу јер принципат лако постаје тиранија, оптимати с лакоћом постају државе малобројних, пучка се без тешкоће преобраћа у разуздану владавину".[36]

Макијавели овде следи античке мислиоце док говори о шест поредака. Три добра су: краљевство (принципат), аристократија (владавина оптимата), демократија (народна владавина). Постоје и три лоша поретка: тиранија, олигархија (држава малобројних), демократија без закона (разуздана владавина). Уобичајени критеријум за разликовање добрих од лоших поредака трострук је и подразумева: 1) врлину оних који владају; 2) владавину у општем, а не у личном интересу; 3) владавину у складу са законом. Такође, свих шест набројаних поредака су „чисти" или „једноставни" пореци у којима је власт у рукама једног човека *или* неколицине *или* мноштва. Таквим порецима Макијавели, као и његови антички узори, замера нестабилност.

Следећи Полибијеву идеју о природној кружној смени једноставних поредака, Макијавели износи тезу о томе да у оваквим уређењима владари (или, чешће, њихови наследници) лако губе врлину. Тада долази до побуне и нови добар поредак се успоставља, али неумитно кварење доводи до још једног низа револуција. Наследник краља неће имати врлину, те ће постати тиранин. Тиранина ће сменити оптимати, али ће наследници неколицине најбољих људи заборавити опште добро и постати богата мањина која влада у сопственом интересу. Олигархију ће сменити народ. Он ће неко време владати ваљано, али ће га неограничена моћ покварити и претворити у разуздану гомилу. Ред ће поново завести појединац, а поредак ће се вратити у свој монархијски облик и започети још један круг промена. Макијавели указује на погубност оваквих непрестаних револуција: „Такав је круг у којему се вртјела и којему се врти владавина свих држава, али ријетко се враћају на исте облике, јер готово ниједна држава не може толико потрајати да може много пута проћи кроз те промјене и одржати се".[37]

---

36 Machiavelli, „Rasprave", 157.

37 Ibid., 158–159. Разматрање Полибијевог анациклозиса и природног устава који може из њега проистећи нудим у: Marko Simendić, „Prirodno je bolje od planskog: dva modela mešovitog ustava iz Polibijevih *Istorija*", *Politička misao* 53, 2 (2016).

Мешовити поредак уобичајени је лек за урођену нестабилност једноставних облика владавине. Платон у „Законима" говори о мешавини монархије и демократије, Аристотел у „Политици" предлаже мешавину демократије и олигархије, а Макијавели, попут Полибија и Цицерона, наводи да су успех и дуговечност римске државе последица споја сва три добра уређења.[38] Трочлано мешовито уређење назива се републиком и овде је „република", као врста *stato*, употребљена у ужем смислу речи. S*tato* римске републике сачињен је од краљевине (оличене у конзулима), аристократије (отелотворене у сенату) и демократије (испољене у народним скупштинама). Макијавели пише:

> „Сматрам, према томе, да су сви наведени [једноставни] облици владања погубни, јер су оне три добре врсте краткотрајне, а три слабе су неваљале. Будући да они што паметно доносе законе знаду за ту ману, избјегавају сваки од тих начина сам по себи па изаберу један који би садржавао све остале, сматрајући га чвршћим и постојанијим, јер се у истом граду узајамно испреплићу принципат, оптимати и пучка власт".[39]

„Узајамно преплитање" о коме Макијавели говори заправо је сложен однос међу трима међузависним установама које се надмећу за превласт. У Полибијевом разматрању римског устава, кључ стабилности није у хармонизацији владавине једног, неколицине и мноштва, већ у поретку који уважава чињеницу да такав склад није могућ. Жеља за неограниченом влашћу постојана је једнако као и чињеница да власт квари карактер, те се Полибијев одговор састоји у динамичкој равнотежи трију елемената: ниједну одлуку не може донети само један део власти, а амбицију једног дела може сузбити само отпор друга два. На крају, државу учвршћују и ратни успеси, а унутрашњи сукоби престају пред опасношћу од спољног непријатеља.[40]

Макијавели у целости преузима Полибијеву борбену визију стабилности. Он такође истиче још једно запажање уобичајено за античке ауто-

---

38 За преглед идеје најбољег облика код Цицерона видети: Marko Simendić, „Ciceronova država: između prava, korisnosti i dužnosti", *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 9, 14 (2015). Такође, разматрање Полибијевог најбољег устава може се пронаћи у: Simendić, „Prirodno je bolje od planskog".

39 Machiavelli, „Rasprave", 158–159.

40 Simendić, „Prirodno je bolje od planskog", 94.

ре: чињеницу да сваку државу одликује стални сукоб између великаша и народа, богатих и сиромашних, мањине која има моћ и мноштва чија је моћ у великом броју.[41] Ова напетост део је сваког поретка и зато не треба од ње бежати, већ је прихватити:

> „Они што осуђују узбуне између племића и пука, осуђују, по мојем мишљењу, оно што је било првим узроком да Рим буде слободан, и више мисле на буку и вику у тим узбунама неголи на повољне учинке [последице] који су из њих настајали".[42]

У републиканском мешовитом уређењу потиру се супротстављене тежње оптимата и народа и зато је овакав поредак стабилнији од било ког од три једноставна уређења. Републикански устав развија се природно, његове установе константно се усавршавају, а ове промене покреће судар између амбиције великаша да владају и жеље народа да се оваквим тежњама одупре и буде слободан: „народ жели да њиме не заповедају нити да га притискују великаши, а великаши желе да заповедају народом и да га притискују".[43] Ипак, ако је потребно определити се за једну од две стране, Макијавели сматра да треба подржати народ, а не великаше.[44] Не само да је народ постојанији савезник и опаснији непријатељ, него је отпор угњетавању, како примећује Макијавели, „часнији" од жеље да се други угњетава.[45]

Постоје и сукоби који су штетни по државу, те се Макијавелијева размишљања о корисним напетостима у Риму не могу пресликати на Фиренцу. У „Историји Фиренце" Макијавели пише како у његовом родном граду сукоби нису проистекли из судара (опште) склоности великаша ка власти са (такође општим) слободарским народним сентиментом. Напротив, борбе су се водиле за остварење појединачних, а не општих интереса. Њих су водиле фракције које су поларизовале политичку сцену, а пораз доминантне фракције само је доводио до нових цепања и до настанка нових странака. Нису се само великаши борили између себе,

41 Питање неслоге као основе доброг уређења код Макијавелија исцрпно обрађује Ivan Milenković, *Pohvala neslozi. Makijaveli protiv makijavelizma* (Beograd: Fedon, 2018).

42 Machiavelli, „Rasprave", 161.

43 Makijaveli, *Vladalac*, 54.

44 Machiavelli, „Rasprave", 181. Овај аспект веома је важан за ауторе који испитују демократске основе Макијавелијеве мисли. Ту је посебно значајан Claude Lefort, *Machiavelli in the Making* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2012).

45 Makijaveli, *Vladalac*, 54–55.

већ се у нестабилним фирентинским таквим условима и народ понашао фракцијашки. Народ је уместо отпора угњетавању често настојао да угњетава великаше, а они су такође знали да узврате истом мером. Дуготрајна историја лоших метежа у Фиренци искварила је грађане овог града заменивши (општу) жељу за слободом тежњом ка (себичној) доминацији. Макијавели сматра да је основни (јавни) критеријум за почасти и учешће у власти у Риму био допринос домовини, да су се око ових ствари народ и великаши надметали, те да су живели под законима који нису искључивали ни једне ни друге. Установе власти једнако су биле инклузивне: сенат је осигурао учешће оптимата, док су трибуни представљали народ.[46] Супротно томе, у Фиренци су победничке фракције третирале државу као плен, посматрале суграђане као непријатеље и искључивале их из послова и положаја који би требало да буду заједнички, јавни и свима доступни (*res publica*). Држава којом влада једна фракција, па чак и онда када је најбројнија, не може се сматрати републиком.[47]

Људска природа и домети доброг устава

Макијавели је чувен по свом песимистичном погледу на људску природу. У „Владаоцу” износи свој чувени суд о људским особинама. Људи су „неблагодарни[,] непостојани, притворни, беже од опасности, лакоми су на добит; и док им чиниш добро, сасвим су твоји, нуде ти своју крв, имање, живот, децу, као што сам раније рекао, кад нема потребе; али задеси ли те невоља, окрећу главу од тебе”.[48] Даље, у „Расправама” пише да „људи добра дјела чине једино из нужде, али чим им се пружи слобода одлучивања те се узмогну распојасати, одмах посвуда настану нереди и поремећаји”.[49] Поред тога што су себични и углавном вођени сопственим интересима, људи нису ни претерано заинтересовани за јавну ствар. Штавише, мали број је оних који имају амбицију да владају над другима: „мањи дио жели бити слободан како би заповиједао”, те „[у] свим републикама, наиме, у положај да заповиједају никад не дође више од четр-

46 Skinner, *Renaissance Virtues*, 179.
47 Machiavelli, „Firentinske povijesti”, 114–115, 231–232.
48 Makijaveli, *Vladalac*, 89.
49 Machiavelli, „Rasprave”, 160.

десет или педесет грађана”.[50] На крају, народ није ни способан да влада и демократија је облик који се брзо преокрене у „разуздану владавину”.[51]

Без обзира на то што су људи себични, непоуздани, превртљиви и најчешће неспособни да управљају, државу је могуће устројити на добар начин. Ако престанемо да замишљамо „републике и монархије које се заиста никада нису виделе ни постојале”, уочићемо да добра држава не подразумева државу *морално* добрих људи.[52] Иако је ова идеја супротна готово целокупној традицији хришћанске и републиканске политичке мисли, Макијавелијева аргументација задржава републиканску структуру. Овај оквир је успоставило Цицероново класично одређење републике које се темељи на разликовању јавне од приватне ствари (*res publica* у односу на *res privata*). Човек који присваја јавну својину или користи државну функцију да би стекао личну корист третира јавну ствар као сопствену и тиме показује тиранске особине. Таква особа понаша се као да живи мимо заједнице и у супротности с њом, те је треба одатле и уклонити. Ипак, ако се ваљано препозна, лични интерес није у супротности са интересом заједнице. Корисно за појединца је оно што је добро за све и Цицерон је овој идеји посветио велики део свог списа „О дужностима”. Из овог закључка проистиче обавеза да не поступамо неморално, односно да не будемо кратковиди у слеђењу себичних интереса који су у супротности са општим интересом. Макијавели одбацује Цицеронове упуте за морално поступање, занемарује његово виђење врлине, али прихвата тезе о раздвојености приватне од јавне ствари и истоветности општег и (ваљано препознатог) личног интереса. Смер Макијавелијеве аргументације супротан је Цицероновом: иако ни владари ни грађани не морају бити морални, добро уређена држава је у њиховом личном интересу, а добро (за све) је оно што је корисно (за појединца).

Очување државе неодвојиво је од личног интереса владара. Као што смо видели, слава је лични циљ сваког владара, а нема славног владара који је изгубио државу. У „Расправама”, сасвим у духу „Владаоца”, Макијавели пише нешто слично: „сваки грађанин који се затекне у положају да одлучује о домовини” треба да зна да „отпада свако размишљање о правди и неправди, о добробити и окрутности, о славном и неславном

50 Ibid., 182.
51 Ibid., 157.
52 Makijaveli, *Vladalac*, 82.

понашању, дапаче, занемарујући сваки обзир треба слиједити ону одлуку која јој спасава живот и чува слободу.”.[53] Било да се ради о појединцу који влада монархијом или грађанима изабраним на водећа места у републици, државе деле судбину људи који њима управљају.[54] Јединство интереса очитава се и на појмовном нивоу, кроз трослојно значење појма *stato*: држава (*stato*) опстаје ако се одржи њен поредак (*stato*), а он чува статус (*stato*) људи који владају државом. Статус грађана у републици статус је слободних људи и њихов се захтев за слободним животом раслојава бар на три начина.

Прво, грађани „желе слободу да би живјели у сигурности”, односно, народ тражи „само” да не буде угњетаван од стране својих богатих и моћних суграђана.[55] Добро уређена држава (република у ширем смислу речи) ту се поставља као заштитник приватних ствари сваког грађанина (*res privata*), чувар њихове својине и личних интереса. Људи, пише Макијавели, „брже заборављају смрт оца неголи губитак очевине”, а владар не треба да „дира у имовину својих суграђана и поданика, као [ни] у њихове жене”.[56] У том смислу Макијавели саветује владару да чува *res privata*, да „се ослони на оно што је његово, а не на оно што је туђе”.[57] Ову врсту заштите, карактеристику државе као републике, обезбеђују „добри закони”[58] које најпре нуди неколицина којој је власт поверена у републиканском државном уређењу, иако је може понудити и појединац у монархији.[59]

Друго, народ своју слободу схвата и као безбедност од спољних непријатеља. Међународни односи поље су сталних сукоба и рат је неизбежан, те је зато неопходна „добра војска” која би гарантовала опстанак државе и сигурност њеним грађанима.[60] Према Макијавелијевом суду,

---

53 Machiavelli, „Rasprave”, 347.

54 Очување државе у интересу је и владара и грађана, али то не подразумева супстантивно јединство интереса *унутар* државе. Ако појединац влада републиком, његови ће интереси често бити супротстављени интересима људи над којима влада. Републиканска владавина је зато погоднија за грађане навикнуте на слободу од уставне монархије. Skinner, *Renaissance Virtues*, 169.

55 Machiavelli, „Rasprave”, 182; Makijaveli, *Vladalac*, 56.

56 Makijaveli, *Vladalac*, 90.

57 Ibid., 91.

58 Ibid., 66.

59 Макијавели наводи Француску као добар пример такве (уставне) краљевине. Machiavelli, „Rasprave”, 182.

60 Makijaveli, *Vladalac*, 66.

а насупрот многим непосредним доказима,[61] најбоља војска је сопствена, односно народна. Макијавели понавља Полибијев наук о постојању везе између доброг поретка и ратних успеха. Не само да добар устав од плашљивих људи образује храбре родољубе,[62] већ и ратоборност учвршћује поредак. Спољна опасност каналише унутрашње сукобе и претвара их у надметање око тога ко ће учинити домовину већом и славнијом. Такође, рат преусмерава тежњу великаша за доминацијом са сопственог народа ка другим државама. Рат је за Макијавелија и нужан и користан, те не чуди то што закључује „Владаоца" позивом Медичијима да започну праведни рат.

Треће, народ коме је стало до слободе уме да препозна законе који је чувају, иако није вичан томе да их доноси самостално. Овде се очитава још један начин на који функционише Макијавелијев мешовити облик.[63] С једне стране стоји појединац или група људи који доносе законе, а са друге народ који се може побунити уколико закони фаворизују нечије појединачне интересе или на било који други начин нарушавају слободу. Од народа се очекује да стално бди над слободним поретком и да заузда амбицију великаша. Бројност народа је снага која подупире закон, а добар је закон онај који спречава злоупотребу богатства и политичког утицаја, те преусмерава амбицију утицајних људи ка општем добру – било да се ради о унутрашњој политици, одбрани или освајањима.

Макијавели сматра да ће слободољубиви народ бити далеко поузданији чувар закона од утицајних богаташа чији је лични интерес стална претња општости закона. Ипак, уколико народу није стало до слободе, он неће ни хтети добре законе нити их чувати. Тешко је (ако не и немогуће) успоставити добар поредак међу људима који због неке тренутне добити (коју у лошем поретку лако могу и да изгубе) одбацују дугорочне предности живота под добрим законима. Такви су, према Макијавелијевом суду, грађани Фиренце. У Фиренци је „слобода остала непозната" јер је „народ због богатства и дарежљивости Медичија постао глух".[64] Новац

61 Skinner, *Machiavelli*, 35–36.

62 Храброст проистиче из сазнања да се боримо из разлога који превазилазе свакодневни живот, те Макијавели хвали начин на који су рани Римљани користили религију (и сујеверје) како би мотивисали грађане да се боре за своју отаџбину. Хришћанство не може да пружи такав ефекат, посебно због разорне улоге коју Макијавели приписује римокатоличкој цркви. Machiavelli, „Rasprave", 174–180.

63 Други смо поменули раније, а тиче се тога да у власти учествују и великаши и народ.

64 Machiavelli, „Firentinske povijesti", 263.

квари грађане, те Макијавели сматра да је одлика добро уређене државе та да су грађани сиромашни, а држава богата.[65]

У исквареном граду нема слободотворне напетости између народа и великаша јер су грађани поткупљени и не желе да се боре за слободу. Они не препознају чињеницу да им је у (личном) интересу да подрже поредак заснован на законима. Макијавели признаје да у таквом граду „добри закони не користе ако их није донио нетко тко је кадар [изузетном] снагом постићи да се они поштују све док се људи не побољшају, *што не знам да се икад догодило и је ли било могуће да се догоди*".[66] У добро уређеним државама, народ прети великашима законом. У исквареним државама, тешко је законом дисциплиновати исквarени народ.

Није лако, признаје Макијавели, успоставити добар поредак ни када грађани нису искварени. Римска република задивљујући је пример тога како добар поредак чини државу великом и славном, али њена историја пре нуди општа упутства него свеобухватан рецепт за утемељење добре државе. Фортуна је, као што смо већ рекли, заслужна за половину сваког исхода, те ни Рим није изузетак. Двострука срећна околност обликовала је римски поредак. Прво, Рим је основао Ромул, велики и мудри законодавац који је држао општи интерес испред сопственог. Затим, Ромула су наследили бројни вођи чија је енергична посвећеност општем добру заустављала кварење грађана и трулење поретка.[67] Срећа и *virtú* великих људи учинили су Рим узорном државом. Фиренца тај узор није успела да следи.

65 Machiavelli, „Rasprave", 203.

66 Machiavelli, „Rasprave", 183. Курзив је мој. Макијавели не нуди изричито решење овог проблема. Ипак, назнаке тога да се до доброг исхода може доћи преваром, заједничким подухватом снажног и храброг појединца и његовог лукавог саветника, можда је могуће пронаћи у Макијавелијевој комедији „Мандрагола" (1518): Bojan Kovačević i Marko Simendić, „*Verita effettuale della cosa politica* u Makijavelijevoj *Mandragoli*", *Politička misao* 57, 3 (2020).

67 Skinner, *Renaissance Virtues*, 169.

II

ДРЖАВНИ РАЗЛОГ, СУВЕРЕНОСТ И ОГРАНИЧЕНА ВЛАСТ: ТРИ ОДГОВОРА НА ВЕРСКЕ РАТОВЕ У ФРАНЦУСКОЈ

Реформација и верски ратови у Француској

Немачки свештеник Мартин Лутер (1483–1546) је 1517. године објавио својих деведесет и пет теза, кратак спис у коме се побунио против продаје опроштајница у Римокатоличкој цркви. Историја употребе и комерцијалне злоупотребе опроштајница сложена је и дуга, а непосредан повод за Лутерово реаговање била је замисао папе да продајом опроштајница обезбеди новац за изградњу Базилике Светог Петра у Риму. Лутер је својим поступком и проповедима започео реформацију, разнородни хришћански верски покрет који је, поред опроштајница, критиковао многа учења и праксе Римокатоличке цркве и настојао да се врати изворном хришћанству. Повратак основама хришћанства подразумевао је скромност и сиромаштво, те се Лутер борио и против осликавања и сваког другог украшавања цркава. Лутер је такође оштро критиковао Римокатоличку цркву као организацију. Био је противник црквене хијерархије и залагао се, макар у почетку, за то да свештенике бирају верници. Егалитарни карактер његових уверења осликавао се и у томе што је настојао да уклони специфичности које су издвајале свештенство као посебан сталеж. Сматрао је да Реч Божја треба да буде доступна свима, те да се може разумети и без посредовања свештеника. Зато је превео Библију на немачки језик.[1]

Егалитарни дух Лутерових идеја подстакао је развој мноштва различитих (и често међусобно супротстављених) хришћанских верских

1 Сажет преглед настанка реформације и почетног развоја протестантских идеја нуди Патрик Колинс, „Црква касног средњег века и њена реформација (1400–1600)", у *Оксфордска историја хришћанства. Од настанака до 1800. године*, прир. Џон Макманерс (Београд: Clio, 2004), 307–351. Корисна монографска студија је: Жан Делимо, *Настанак и учвршћење реформације* (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998).

учења која подразумевамо под кровним појмом „протестантизам”. Протестантизам је у различитим политичким и друштвеним контекстима добијао различит израз. С једне стране, мотивисао је побуне са радикално егалитарним захтевима, попут устанка анабаптистâ у немачком граду Минстеру. С друге стране, учврстио је везе протестантских цркава са влашћу – Лутер је свог заштитника пронашао у саксонском владару Фридриху III (1463–1525), а у Енглеској је краљ Хенри VIII (1491–1547) успоставио англиканску цркву и поставио себе на њено чело. У Женеви су учења теолога Жана Калвина (1509–1564) обликовала политички поредак. Калвин је имао велики политички утицај. Подржавао је републикански (мешовити) поредак, а уредио је свакодневни живот Женеве дисциплинујући грађане по строгом верском обрасцу.[2]

Ширење протестантизма пратили су верски ратови између протестаната и католика. Почетни верски сукоби унутар Светог римског царства разрешени су Аугзбуршким миром 1555. године, који је успоставио верску трпељивост међу лутеранским и католичким обласним владарима под приниципом *cuius regio, eius religio* (чија је земља, његова је и вера). Ипак, политичке и верске напетости обновиле су сукобе у Светом римском царству на посебно разоран начин. Избио је Тридесетогодишњи рат (1618–1648), један од најсмртоноснијих ратова у европској историји, који је посебно опустошио делове данашње Немачке. Верски ратови нису заобишли ни друге државе. Верска нетрпељивост утицала је на устанак у Низоземској 1568. године, побуну којом је започео Осамдесетогодишњи рат између холандских провинција и Шпаније. Хабзбуршка лоза шпанских краљева изгубила је рат и своје холандске поседе. Вестфалски мир окончао је оба рата 1648. године.

У Француској су се сукобили католици и француски калвинисти (хугеноти). Бројни мисионари су 1555. године започели ширење Калвиновог учења у његовој родној Француској. Од око шеснаест милиона Француза, протестантизам је прихватило њих десетак процената, укључујући и поједине виђеније племиће. Одговор власти и католичке већине био је оштар, те се Француска нашла у низу верских ратова који

2 Поред „Оксфордске историје хришћанства”, за разумевање историјског контекста корисни су приручници Dragoljub Živojinović, *Uspon Evrope (1450–1789)* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 48–65 и, посебно, Хелмут Кенигсбергер и др., *Европа у шеснаестом веку* (Београд: Clio, 2002), 176–225. Пажње је вредан и преглед Калвинових идеја које нуде Кенигсбергер и др. (стр. 212–225).

су трајали од 1562. до 1598. године и однели између два и четири милиона живота.[3]

Верски ратови затекли су француску круну у посебно тешком положају. Средином шеснаестог века, европске краљевине, још увек уређене по феудалном обрасцу, нису имале снажну централну власт. Власт краљева, војска на коју је круна могла да рачуна, као и порези које је прикупљала, зависили су у највећој мери од сарадње с моћним феудалцима. Француска није била изузетак – стајаћа војска бројала је тек око двадесет пет хиљада људи, а приходи се нису редовно сливали у државну касу. На крају, овај период карактерише посебно нестабилна краљевска власт.[4] Средином века на престолу су била двојица дечака из династије Валоа: петнаестогодишњи Франсоа II (1544–1560) умро је годину дана након крунисања, а наследио га је десетогодишњи Шарл IX (1550–1574) који је умро као младић.[5] Државом је у то време управљала њихова мајка, Катарина Медичи (1519–1589), која је покушала да заустави верске сукобе. Након краљевог указа из 1557. године којим се јерес кажњавала смрћу, Катарина је 1561. године покушала да смањи напетости заустављањем суђења и ослобађањем затворених хугенота. До мира није дошло – побунили су се католици, а на нереде су одговорили хугеноти. Крхки мир склопљен је 1570. године.

Слаба краљевска власт тешко је примењивала услове споразума са хугенотима, те је трећи корак ка помирењу уследио већ 1572. године. Катарина је у Паризу организовала венчање своје ћерке Маргарете са Анријем из бурбонске лозе, будућим краљем Анријем IV. Венчање је окупило најутицајније протестанте, а католички Париз никако није благонаклоно гледао на овај догађај. Неколико дана после венчања, у атентату је рањен Гаспар II де Колињи (1519–1572), један од вођа хугенота. Хугеноти су посумњали у краљичине намере, а католици су насиљем реаговали на оно што су опажали као претњу од огорчених хугенота. Напетост се

---

3 Поред Живојиновићевог и Кенигсбергеровог приручника, јасан и богато илустрован преглед француских верских ратова може се пронаћи код Robert Knecht, *French Religious Wars 1562–1598* (Oxford: Osprey Publishing, 2002). Овде се ослањам на Кнехтове нумеричке податке.

4 Knecht, *French Religious Wars*, 8.

5 Ни наредна двојица краљева нису дуго владали: Анри III (1551–1589) владао је петнаест, а Анри IV (1553–1610), први краљ из бурбонске лозе, двадесет година. Иако је први био католик, а други протестант који је касније прихватио католичку веру, обојица су страдали у верски мотивисаним атентатима, од руке католичких фанатика.

тако претворила у отворене сукобе, а ноћ уочи Светог Вартоломеја донела је велике нереде у којима су у наредним недељама масакриране хиљаде хугенота у Паризу и широм Француске. Иако детаљи у вези са организовањем атентата и масакра нису сасвим јасни, одговорност за ове догађаје често се приписује Катарини Медичи. Краљицу су и хугеноти оптужили за заверу против њих. Њеном угледу није помогло ни то што је била ћерка Лоренца Медичија, војводе од Урбина коме је Макијавели поклонио „Владаоца", приручник за баш оваква непочинства. Било како било, Вартоломејска ноћ је пред француске мислиоце поставила питање: каква власт треба да буде да би се овако језиви догађаји спречили? Анализираћемо три врсте одговора: 1) макијавелистички приступ заснован на схватању политике као арене у којој се одвија беспоштедна борба за моћ, 2) одговор групе назване „политичарима" (*politiques*) који су сматрали да само снажна централна (апсолутна) власт може гарантовати верску трпељивост, а међу којима је најзначајнији био Жан Боден (1530–1596) и 3) решење хугенотских аутора који су кривили круну за крвопролиће и зато се залагали за ограничену власт краља. Боденов приступ је победио – Француска ће постати апсолутна монархија.

Франческо Гвичардини: државни разлог диктира понашање владара

„Владалац" је објављен тек 1532. године, скоро двадесет година након што је написан и пет година после Макијавелијеве смрти. Макијавели је убрзо дошао на лош глас, као аутор који промовише употребу опаких и људима недостојних поступака у политици, а „Владалац" је средином века доспео на списак забрањених књига Римокатоличке цркве (*Index Librorum Prohibitorum*). Макијавелијево дело уздрмало је хришћанске темеље политичке мисли у доба када је протестантизам у Западној Европи нападао неприкосновеност тумачењâ католичке цркве. Док су многи савременици осуђивали Макијавелија, неки су подржавали и реинтерпретирали његове идеје.[6] Макијавелијев пријатељ Франческо Гвичардини

6 Расправе о томе какав је Макијавелијев однос према моралу трају све до данас и породиле су несагледиво обимну литературу. Навешћемо три важна правца. Утицајна савремена школа мишљења, предвођена Леом Штраусом, заступа тезу да не може бити оправдања за било кога ко оправдава превару и насиље, те је Макијевели неморални

(1483–1540), фирентински аристократа, државник и сарадник Медичија, дао је замајац развоју корпуса макијавелистичких идеја. Њихови ће заступници пронаћи своје место и на француском двору Катарине Медичи.

Гвичардини је 1530. године довршио своје „Политичке и друштвене напомене”,[7] двестотинак нумерисаних кратких теза у којима читаоцу преноси своје политичко искуство попут Макијавелија у „Владаоцу”.[8] Слично Макијавелију, Гвичардини настоји да личним и историјским примерима понуди неке смернице у „ствари[ма] овога света [које] су исувише несигурне”.[9] И Гвичардини проналази решење у култивисању нарочитог карактера који одолева променама среће, а Фортуна ће наградити храброст, „дух велик и неустрашив”.[10] Савети које нуди припадају арсеналу већ виђеном у „Владаоцу” и протежу се од добро одмерених доброчинстава до пажљиво прорачунатих злодела.[11] Међу њима, Гвичардини посебно истиче важност чувања тајне и, уопштено гледано, конспиративног понашања у политици.[12] На крају, опет попут Макијавелија, Гвичардини се осврће и на командовање војском.[13]

Гвичардини следи Макијавелија и у употреби терминологије која разликује „републику” од „*stato*”. Ипак, док опсег преклапања ова два појма има немерљив значај за разумевање Макијавелијевог републиканизма, Гвичардини у потпуности одваја републику од *stato*. За њега не постоји двоструко значење речи „република” о ком смо говорили раније,

„учитељ зла”. Исаија Берлин, с друге стране, тврди да Макијавели није био моралан по хришћанским мерилима, али да то не значи да се није ослањао на другачији и старији, републикански морал. Ернст Касирер сматра да Макијавели, попут физичара или хемичара, пише о стварима какве оне заиста јесу, без уношења сопственог моралног суда о техници владања. Видети: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe: The Free Press, 1958); Исаија Берлин, *Против струје. Есеји из историје идеја* (Панчево: Заједница књижевника Панчева, 1994); Ernst Kasirer, *Mit o državi* (Beograd: Nolit, 1972).

7 У даљем тексту: „Напомене”.

8 „Напомене” су на српском језику доступне у недовршеном преводу Ива Андрића: Франческо Гвичардини, *Иве Андрића превод* Политичких и друштвених напомена *Франческа Гвичардинија* (Нови Сад: Матица српска, 1986).

9 Гвичардини, *Напомене*, 96.

10 Ibid., 49, 73. Гвичардини о Фортуни пише на више места, на пример, у напоменама 9, 14, 15, 78, 80, 81, 95, 131, 162, 170, 179. Нумерација на коју се ослањам је из домаћег издања „Напомена”.

11 На пример, дозирану строгост препоручује напомена 132, суровост (према тиранима) напомена 153, а однос нужности и окрутности истиче се у напомени 134. Многе напомене истичу вредност преваре или дволичног понашања, попут 123, 124, 161, 169, 197, 201.

12 Неке од максима које указују на важност таквог понашања су 25, 91, 113, 126 и 189.

13 На пример, максиме 35 и 36.

већ је појам републике јединствен: описује и како се влада и ко влада. То је, према томе, ознака за добар поредак, заједницу у којој живе слободни грађани посвећени општем добру, а којом се управља на мешовити начин. Мешовити поредак и овог је пута трочлан, садржи монархијске, аристократске и демократске елементе. Ту су један гонфалонијер (*gonfaloniere*, „барјактар") са дугим или доживотним мандатом који обезбеђује континуитет власти, аристократе у сенату који доприносе својом мудрошћу и искуством и грађани у скупштини који чувају слободу.[14] Ипак, постоји једна важна разлика.

Већ смо видели да Макијавели као основну осу друштвене динамике поставља напетост између народа и великаша, те да у овим сукобима даје предност народу. Гвичардини такође наводи да су „намере мањине редовно у противности са намерама и жељама мноштва", али предност даје аристократији.[15] За њега је народ непоуздан, похлепан, сиромашан и необразован; људи су или глупи или зли.[16] Макијавели није у праву ни када тврди да народ не жели власт, већ „људима није доста што су слободни и безбедни, него не мирују ако нису и сами на власти".[17] Аристократа Гвичардини сматра да власт треба да буде у рукама великаша. Њихов основни мотив, частољубље, није мана већ „моћни подстрекач" на велика дела.[18] Зато су аристократски устави (попут устава Венеције који Макијавели критикује), показатељ да је аристократија носећа снага у добро уређеној републици.[19] Ипак, с обзиром на исквarени карактер већине људи, републику је тешко изградити, а још теже је исквaрени град претворити у републику.[20] То је посебно тешко у Фиренци где је Гвичардинијевим „суграђанима завладао ропски дух" и где су грађани постали кукавице.[21]

---

14 Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 190.

15 Гвичардини, *Напомене*, 106.

16 Ibid., 68, 93, 107; 50, 77, 80; 66; 80; 23. Гвичардини у „Напоменама" сипа свој бес према народу и тврди да је народ „безумна животиња, у њему је хиљаду погрешних схватања, хиљаду забуна, без смисла је, без постојанства". Или, можда још ефектније, у напомени 143, „Светина је у ствари исто што и луд човек, јер је она чудовиште у ком све врви од нереда и заблуда, а њена јалова мишљења су толико одаљена од истине, колико, према Птоломеју, има од Шпаније до Индије". Гвичардини, *Напомене*, 52, 77–78.

17 Гвичардини, *Напомене*, 71.

18 Ibid., 43, 22.

19 Viroli, *From Politics to Reason of State*, 200.

20 Ibid., 187–189.

21 Гвичардини, *Напомене*, 93, 85.

Према Гвичардинију, ако поредак није република, он је *stato*. Појам „*stato*" тиме је двоструко дестилован. Прво га је Макијавели лишио хришћанских моралних ограничења, а потом га је Гвичардини очистио и од републиканског моралног садржаја. За разлику од частољубивих аристократа у републици, владар над *stato* не стреми ни угледу ни слави, није га брига да ли ће бити запамћен као Агатокле. Он се труди да очува *stato* само да би задржао власт. Очишћена од републиканског пртљага, држава (*stato*) више није степеница за достизање славе, већ је сама себи циљ. Ту се открива најважнија Гвичардинијева иновација: доктрина државног разлога (*ragion di stato*) по којој је све што води очувању државе (и сопствене власти) оправдано.[22] Добро управљање оваквом врстом државе потпуно је супротно управљању републиком. Навешћемо неколико разлика.

Гвичардини сматра да републике настају на легитиман начин, док је порекло *stato* и целокупне политичке моћи у насиљу.[23] Такође, у републикама се инсистира на раздвајању *res publica* од *res privata*: приватни интереси нису добродошли тамо где се одлучује о стварима које се тичу целокупне заједнице. Када је у питању *stato*, ствари су супротне и Гвичардини наводи да је владање најсличније старању о приватним стварима, попут трговине или управљања сопственим поседима. Као што је у економији циљ увећање богатства, старање о *stato* подразумева увећавање моћи. Такође, добар трговац је вешт у комуникацији с људима, уме да препозна и искористи њихове страсти.[24] Власт у републикама је деперсонализована, тиче се доношења правила која важе за све, док владање над *stato* подразумева непосредне контакте с појединцима. *Stato* подразумева крајње личан и партикуларни карактер власти: уместо доношења закона који уређују оно што је заједничко, владалац лично задире у приватни живот поданика, поткупљује своје присталице новцем и привилегијама, а противницима отежава свакодневни живот. Личне везе посебно су важне у градовима који, попут Фиренце, иза привида републиканског уређења крију истински *stato* једног човека или једне породице.

Гвичардини је био лојалан Медичијима и, иако им не сугерише да поруше републиканску фасаду и Фиренцу учине монархијом, он им саветује

22 Viroli, *From Politics to Reason of State*, 194.
23 Ibid., 198–199; Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 38–39.
24 Viroli, *From Politics to Reason of State*, 178–179.

да искористе своју моћ и богатство да би окупили што више присталица, дали им водећа места у држави, те што више маргинализовали своје непријатеље.[25] Последице су далекосежне. Привилеговање једних у односу на друге створиће непријатељство у граду, те трајно поделити и посвађати грађане. Присталице Медичија тада ће лако повезати свој лични интерес са интересом владајуће породице: не само да ће уживати привилегије док су (они и) њихови покровитељи на власти, него ће сносити тешке последице уколико на власт дође неко други.[26] Кључни појам је „интерес”, и Гвичардини ову реч користи далеко чешће од Макијавелија.[27] Сопствени интерес (*interesse suo*) веома је приземан: људи не само да не препознају везу између личног и општег интереса, већ не виде лични интерес ни у угледу и слави. Из оба разлога није им претерано стало до републике:

> „Не верујте онима који тако живо проповедају слободу, јер готово сви, можда без изузетка, имају у виду своју личну корист. А сигурно је, и искуство то често потврђује, да би ти исти људи, кад би били уверени да ће у држави у којој нема слободе имати повољније услове за живот, трчали тамо најкраћим путем”.[28]

За Макијавелија је коришћење јавног положаја и утицаја за стварање клијентелистичке мреже, те подела грађана у фракције, злочин који убија републику. Нажалост, сматра Гвичардини, република у Фиренци већ је мртва и сведена на *stato*. Пропаст Фиренце је скоро сигурна.[29] Он искрено жали због таквог стања, пише како је спреман да дâ свој живот и имање за обнову републике, али не мисли да је добар исход известан.[30] У том случају, боље је да се Фиренца одржи, макар као *stato*, него да пот-

---

25 Ibid., 179, 181–182, 186.

26 Ibid., 197.

27 На пример, Гвичардини пише како „код људи обично више одлучује лични интерес или зла природа њихова” и да можемо рачунати на онога „који у даном случају има исти интерес” са нама. Такође, помиње „потхвате које [људи] предузимају у свом личном интересу” и људе који „толико лакомо теж[е] за својим интересом”. Гвичардини, *Напомене*, 88, 68, 52, 57.

28 Гвичардини, *Напомене*, 30; Tuck, *Philosophy and Government*, 38–39; Viroli, *From Politics to Reason of State*, 182–183.

29 Гвичардини, *Напомене*, 65.

30 Viroli, *From Politics to Reason of State*, 194, 198, 199. У „Напоменама” наводи: „Три ствари бих желео да видим пре смрти, али сумњам да ћу их видети иједну, па ма колико да живим: сређен политички живот у нашој држави, Италију ослобођену од варвара, и свет ослобођен од тираније овог опаког свештенства”, Гвичардини, *Напомене*, 66.

падне под страну власт или да се покушај обнове републике претвори у владавину руље корумпираних и посвађаних грађана.[31]

Група фирентинских интелектуалаца која је нашла уточиште на двору Катарине Медичи није се претерано ослањала на Гвичардинијеву републиканску оријентацију, нити је посветила дужну пажњу покушајима да у целини разуме Макијавелијево дело. Иако су им се допадала Макијавелијева упутства из „Владаоца", више су ценили Гвичардинијево јасно одвајање *stato* од републиканских оквира. За античког узора одабрали су римског историчара Тацита (око 56 – око 120), који је описивао окрутности римских царева првог века нове ере. Најутицајнији од тих фирентинских интелектуалаца, Јакопо Корбинели (1535–1590), приредио је Гвичардинијеве „Напомене" (*Ricordi*) 1576. године и посветио их Катарини Медичи. Неколико година касније, Корбинели је своје место пронашао у друштву краља Анрија III, с којим је наводно дискутовао о Тацитовим, Полибијевим и, посебно, Макијавелијевим идејама.[32] Из ових интелектуалних кругова потекло је и макијавелистичко оправдање Вартоломејске ноћи. Подражавајући Тацитов стил, Корбинелијев пријатељ Ги де Пибрак (1529–1584) је већ 1572. године представио атентат на Колињија као хитну нужност коју је захтевао „јавни интерес", а масакр који је уследио као самовољу париске руље и резултат сплета несрећних околности. Селективно читање Макијавелија, те уско разумевање Гвичардинија и његове доктрине државног разлога, породили су макијавелизам у другој половини 16. века.

Жан Боден: власт треба да буде суверена и апсолутна

Други приступ решавању проблема верске нетрпељивости у Француској изнели су утицајни интелектуалци блиски француском двору, који су погрдно називани „политичарима". Они су сматрали да је снажна и централизована апсолутна монархија решење које може гарантовати верску толеранцију и окончати ратове. Према њиховом суду, немили догађаји попут Вартоломејске ноћи не би се догодили да је круна била моћнија и да је могла да обезбеди ред у Паризу и другим градовима, као и да гарантује

31 Ibid., 188, 191.
32 Tuck, *Philosophy and Government*, 40–42.

спровођење услова мира, попут оног из 1570. У овом интелектуалном кругу најзначајнији је правник Жан Боден. Попут Корбинелија, Боден је био близак Гију де Пибраку и другим подржаваоцима Анрија III, те је ова познанства искористио да се приближи краљу. На француском језику је објавио „Шест књига о републици"[33] 1576. године и посветио своје најпознатије дело Пибраку. Боден пише *Републику* као одговор на две врсте аргументације. Прво, реагује на „Владаоца", а Макијавелија сматра аутором „који је безбожност и неправду поставио као два темеља републике".[34] Друго, одговара хугенотима који сматрају да је мешовити облик или ограничена монархија решење за рат у коме се налази Француска. Они су још опаснији, зато што „поданике потичу на побуну против њихових природних владара, отварајући врата разузданом безвлашћу".[35] У „Републици" Боден оправдава апсолутну монархију и износи одређење суверене власти, тиме начинивши одлучујући корак ка концепцији модерне државе. Оба аспекта испитаћемо у наредним редовима. На крају, у уско политичком смислу, Боден стаје на страну краља, а против племића.[36]

Као што и назив његовог најпознатијег дела сугерише, Боден користи појмовни апарат и закључке републиканских мислилаца. Републику дефинише као „исправно владање над више домаћинстава, као и над оним што им је заједничко, и то с помоћу суверене власти".[37] „Република" за Бодена значи „држава", и њена дефиниција има двоструку сврху. Прво, она издваја државу од других облика људског удруживања који немају „исправну" сврху, попут разбојничких дружина. Друго, она разликује државу од породице и домаћинства.[38] Главе породица су власници приватне својине и господари приватног живота чланова своје породице. Више таквих домаћинстава чини државу, а уједињује их заједничка суверена власт и „нешто заједничко и јавно" (*res publica*) што Боден исцрпно набраја:

---

33 У даљем тексту: „Република".

34 Jean Bodin, *Šest knjiga o republici (izbor)*, ured. Dragutin Lalović (Zagreb: Politička kultura, 2002), 8.

35 Ibid., 9.

36 Сажет и користан преглед Боденових идеја нуди поговор Драгутина Лаловића издању „Републике" на хрватском језику: Dragutin Lalović, „Plaidoyer za državu u Bodinovoj *science politique*", u *Šest knjiga o republici (izbor)*, ured. Dragutin Lalović (Zagreb: Politička kultura, 2002).

37 Ibid., 13.

38 Домаћинство Боден дефинише као „исправно владање над више поданика који се покоравају старјешини обитељи и над свима што њему припада". Bodin, *Šest knjiga o republici*, 19.

„јавно добро и јавна благајна, градско земљиште, улице, зидине, обичаји, закони, навике, правосуђе, награде, казне и остале сличне ствари које су или заједничке или јавне или пак обоје од тога: наиме, оно што у себи нема ничега јавног није република”.[39]

Грађани, зависно од свог друштвеног положаја, имаће различите замисли о томе како расподелити и користити „нешто заједничко и јавно”. Налик Макијавелијевом опису сукобљених тежњи народа и великаша, Боден запажа да народ има аритметичко (комутативно) виђење праведности по коме се награде, положаји и казне деле свима једнако. С друге стране, аристократе се залажу за геометријско (дистрибутивно) одређење праведности, те захтевају да свако добије онолико колико заслужује. Боден заступа треће виђење, које назива хармоничном праведношћу. Оно надилази напетости између племића и народа тако што, зависно од прилике, примењује оба виђења праведности. Хармонична праведност одлика је најбоље уређене државе, а одговара ни мање ни више него Божјем закону, структури универзума и устројству људске душе.[40] Боден такву државу проналази у легитимној краљевини.

Све државе су, према свом облику (*estat*), једноставне и, према месту где проналазимо врховну власт, оне могу бити монархије, аристократије или демократије. Ово је сасвим техничка подела која се односи само на број људи који носе сувереност[41] (један, неколицина, сви), а не на то како владају: „у вези са државом (која се схваћа као облик републике) не треба водити рачуна о томе јесу ли господари [врли] или порочни, као што се захтијева за одређивање владавине”.[42] Боден сматра да мешовити облик не постоји. Оно што републикански аутори препознају као више поредака који коегзистирају у једној држави заправо је систем владавине у коме постоји једна врховна (суверена) власт и друге које су јој подређене.[43] У француском контексту, невоље настају због тога што су племићи сувише моћни, уместо да буду подређени круни.

39 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 21.

40 Ibid., 209, 213–215.

41 Важном појму суверености вратићемо се на самом крају одељка о Бодену.

42 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 101.

43 На пример, у римској републици истовремено су постојали конзули, сенат и народ, али је, према Боденовом суду, највиша власт припадала народу (демократском елементу). Видећемо касније и како Боден проналази народну сувереност у Риму. Bodin, *Šest knjiga o republici*, 75.

Суверена власт има законодавну функцију, док нека друга власт може имати извршну улогу. Боден по месту извршне власти разликује три врсте владавине (*gouvernement*): монархијску, аристократску и демократску. У раној римској републици народ је имао суверену власт, док су аристократе имале извршну власт:

> „[р]аније смо показали како су облик (*estat*) неке републике и њезина владавина (*gouvernement*) двије различите ствари јер држава (*estat*) може бити народна, а владавина аристократска као […] када је народ доиста имао суверену власт, али су све магистратуре, достојанства, повластице и часна повјеренства додјељивали искључиво патрицијима".[44]

Када је у питању начин на који се влада, и суверена и извршна власт (без обзира на тип и једне и друге) могу владати на три начина: легитимно, тирански и господарски.[45] Легитимно владање почива на разликовању између *res publica* и *res privata*. Суверенова[46] власт је апсолутна, али се тиче само јавне ствари и њен израз је позитивни закон – општи начин да се уреде питања која се тичу свих грађана. Дефиниције државе, суверености и легитимитета међусобно су повезане тиме што се односе на „нешто заједничко и јавно".[47] Јавна природа власти уједно је и њено основно ограничење. Суверен без сагласности грађана не може да интервенише у приватну сферу којом владају главе породица и где се чува њихова приватна својина. Рецимо, због чињенице да опорезивање подразумева издвајање приватних средстава за јавне потребе, Боден сматра да оно захтева сагласност народа, који је у Француској представљала скупштина сталежâ.

Тиранска владавина супротна је легитимној. Тиранин гази разлику између приватног и јавног: злоупотребљава свој положај, присваја јавну имовину, користи и једно и друго за сопствене циљеве; узнемирава поданике тако што угрожава њихов начин живота и посеже за њиховом

---

44 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 210.

45 У преводу „Републике" на хрватски језик користи се израз „сењоријално". Видети: Lalović, „Plaidoyer". 242–244.

46 О одељку о Бодену реч „суверен" из стилских разлога пишем у једнини. Зато је важно имати на уму да овај појам за Бодена не означава само највишу власт једног човека, већ да увек може упућивати и на аристократију и демократију као носиоце врховне власти.

47 Легитимна и суверена власт се подударају, а држава у пуном смислу речи је само она у којој постоји суверена (и легитимна) власт. Lalović, „Plaidoyer", 232–233.

приватном својином. Тиранин влада над слободним људима као да су робови, располаже оним што је њихово као да припада њему. Када је тиранин један човек, можемо говорити о тиранији у ужем смислу, тиранија неколицине назива се владавином фракције,[48] а тиранија народа разузданом владавином.

Владање засновано на оправданој надмоћи назива се господарским. Владар третира поданике као што господар поступа с робовима и располаже њиховим животом и имовином.[49] Историјски, господарска власт обележила је настанак првих држава и Боден овакву власт препознаје у тек неколико савремених држава. Такође, господарску власт углавном препознаје као власт победника у праведном рату и ово је најчешћа употреба појма код Бодена. Та власт није тиранска: када су се људи почели удруживати у државе, прво су се окупили око најснажнијег међу њима; ако је рат био праведан, победник има право да господарски влада над пораженима.[50] На крају, истовремено се може владати на различите начине. Рецимо, као што Гвичардинијева република негује слободу и законе само унутар зидина града, а ван њих се понаша као насилна *stato*, у Боденовој републици се над грађанима може владати легитимно, а над пораженим непријатељима господарити.

Боден сложеном матрицом државних уређења настоји да надмаши класичне типологије, попут Аристотелове.[51] Одлике конкретне државе зависиће од низа фактора међу којима су клима, географски положај и карактер народа, па и историјски чиниоци. Вратимо се примеру Рима. Боден пише како су у раним данима римске републике:

---

48 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 101.

49 Боден је иначе познат по свом противљењу ропству.

50 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 80.

51 Боден скреће пажњу на своју иновацију, а за сагледавање дометâ његове типологије користан је дужи одломак из друге књиге „Републике”: „Држава може бити монархија, а да њоме свеједно влада народ ако и владар у положајима, магистратима, службама и наградама судјелује једнако као и сви остали, без обзира на племство, богатство или заслужност. Може се догодити и да монархијом влада аристокрација, то јест када владар положаје и надарбине додјељује само племићима или само најзаслужнијима или пак само најбогатијима. Исто тако аристокрација може својом државом владати на демократски начин, једнако подјељујући части и награде свим поданицима или пак аристократски, подјељујући их само племићима и богаташима. Ова је разноврсност владавина довела у заблуду оне који су међусобно помијешали републике, не водећи рачуна о томе да нису исто стање (*estat*) неке републике и владавина (*gouvernement*)”. Bodin, *Šest knjiga o republici*, 80.

> „[н]ајдостојнији и [најутицајнији] гласови припадали […] високим великашима и богаташима, но с обзиром на то да је владавина била посве аристократска, народ се, који је био суверен, доскора од тога заморио па није одустао све док обичан пук мало-помало није добио удјела у највишим частима и повластицама […] па док је потрајала та хармонична владавина, тојест владавина у којој се аристократско стање (*estat*) мијешало с народним, република је била напредна у погледу оружја и закона”.[52]

Сагледајмо овај пасус кроз Боденову матрицу. Рим је у почетку био демократска легитимна република са аристократском владавином. Извршну власт чинили су „висок[и] великаш[и] и богаташ[и]”, што је значило да је владајуће виђење праведности било геометријско. Народ, као што смо видели, фаворизује аритметичку праведност и, пошто је суверен, променио је извршну власт уврстивши у њу и „обичан пук”. Резултат је била хармонична праведност и мешовити облик извршне власти (облик владавине сачињен од демократских и аристократских елемената). Из овог уређења проистекао је успех републике. Боден, дакле, одбацује мешовити облик као врсту државе, али га слави као врсту владавине.

У следећем кораку, Боден отвара простор за кључни напад на републиканске противнике монархије. Он пише како је, након хармоничне владавине, „захваљујући трибунском [частољубљу], превладала потпуно народна владавина, па је утег на ваги превише оптерећеној с једне стране ударио о земљу”, те је „произишао силан несклад између грађана који је потрајао све док се облик државе (*estat*) није промијенио”.[53] Склоност народа ка аритметичкој праведности кад-тад искључује аристократе из владавине, мења карактер поретка и доводи до његовог пропадања. Због исте врсте искључивости, хармонична праведност би страдала и да је сувереност у рукама аристократа. Аристократске и демократске државе су нестабилне, а краљевина има потенцијал да буде „најлепша и најсавршенија” држава уколико се ослони на хармонично владање и створи извршну власт мешовитог типа: „Мудар краљ треба, дакле, својим краљевством владати складно [хармонично], неосјетно мијешајући племиће с неплемићима, богаташе са сиромасима”.[54] Најбоље уређена држава пре-

52 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 210.
53 Ibid.
54 Ibid., 212.

познаје се по хармоничној праведности, а тај критеријум најпре (најдуже и најлакше) може задовољити краљевина – под условом да краљ уведе мешовиту извршну власт и избегне искључиво ослањање на племиће или народ.[55] У контексту ратом захваћене Француске, Боденова порука је јасна: краљ треба да смањи своју зависност од воље племића. На крају, владавина једног највише одговара одређењу суверености као највише (по рангу једине) власти у држави.[56]

За крај, позабавимо се идејом суверености. Поносан на своје откриће, Боден наводи да је сувереност „апсолутна и трајна власт неке републике".[57] Описивање власти као „апсолутне" доспело је на лош глас као ознака за потпуну самовољу владара.[58] За Бодена, апсолутна је она власт која није ограничена неком другом влашћу нити (позитивним) законом који је сама донела. Ипак, исправно владање и истинска Боденова република подразумевају да се апсолутна власт самоограничава на више начина. Прво, сувереност се односи на владање републиком, а она се, да подсетимо, простире на „нешто заједничко и јавно". Дакле, домет суверене власти је *res publica*, а породице, њихов лични живот и својина (*res privata*) под управом су главе породице и ту се суверена власт не може мешати. Мета Боденовог апсолутизма су племићи, а не грађани, а последица је значајан корак ка модерној држави: закључак да само суверен може да влада над грађанима, да то чини законима и да их тиме третира једнако. Власт суверена над грађанима има правни, а не персонални карактер.[59] Друго, апсолутна власт је она којој се „не поставља никакав други [услов] до онога који је одређен Божјим и природним законом".[60] Природни и Божји закон на одређени начин ограничавају апсолутну власт. Суверен нити јесте нити може бити надлежан за законе који по рангу превазилазе позитивно-правни оквир његове власти. Ипак, ни грађани немају право да се супротстављају суверену уколико сматрају да не влада у складу с природним законом. Једино могу да не послушају сувереново наредбу: „[и]текако је дозвољена непокорност у свему што је

55 Лаловић, стр. 235–236.
56 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 196.
57 Ibid., 33.
58 О метаморфозама идеје апсолутизма, пре свега у енглеском контексту, пише Luka Ribarević, *Hobbesov moment: rađanje države* (Zagreb: Disput, 2016), 18–32.
59 Lalović, „Plaidoyer", 226.
60 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 36.

против Божјег или природног закона, но тада треба бјежати, скривати се, узвраћати ударце, па чак и прихватити смрт, радије но угрозити владаров живот или част".[61] Ако суверен прекрши ове законе, може да га казни Бог или суверен неке друге државе. Треће, апсолутна власт простире се само унутар граница државе, те је у међународној сфери може ограничити „право заједничко свим народима".[62] Четврто, владара обавезује дата реч, односно „уговори које је склопио, и то било с подаником, било са странцем".[63] Пето, суверен мора да поштује основне законе који одређују облик његове власти. Боден поручује да краљ не може да укида или мења закон по коме се наслеђује престо, као ни онај који гарантује неотуђивост јавног добра.[64] Монархија би требало да буде снажнија од монарха и овде се наговештава идеја раздвајања личности суверена од његове функције у држави.

По Боденовој дефиницији, сувереност је трајна. Познати француски правник под овим подразумева да суверен не може бити неко ко има временски ограничену власт или неко чије се право да влада може повући.[65] Када је у питању монарх, суверена власт је доживотна, али „трајност" не значи само „доживотност". Чак и при избору доживотног представника са апсолутном влашћу, Боден сматра да сувереност почива у онима који су га изабрали и који ће, када краљ умре, изабрати новог. Тако се народ, на пример, избором представника не лишава суверености.[66] Ипак, ако народ безусловно и бесповратно повери власт краљу, сувереност губи демократско и задобија монархијско својство.[67]

Поред дефиниције суверености, Боден указује на четири значајне одлике суверености. Прво, суверена власт је законодавна власт. Суверен „доноси законе за све [уопште] и за свакога појединачно […] без пристанка вишега од себе, себи равна или нижега од себе".[68] Закони су израз воље суверена и, по правилу, они важе за све. Изузетно, Боден сматра да суверен има право да донесе и посебне одлуке које важе у појединачним случајевима („за свакога појединачно"). Суверен није потчињен

61 Ibid., 98.
62 Ibid., 47.
63 Ibid.
64 Ibid., 38; Lalović, „Plaidoyer", 231.
65 Bodin, *Šest knjiga o republici*, 33.
66 Ibid., 59.
67 Ibid., 35–36.
68 Ibid., 58.

позитивном закону: „сувереност се увек изузима”.[69] Потчињавање суверености законима који из ње проистичу угрозило би њену законодавну сврху, учинило законе непроменљивим, а сваки донети закон додатно би сузио опсег суверености. Ипак, мудар краљ може некада одлучити да себе као приватно лице стави под власт (сопственог) закона. Он тако може да буде страна у приватном спору и да, рецимо, из сопствених прихода плати казну.[70]

Наредне три важне одлике суверености проистичу из њене законодавне улоге. Прво, суверен има право да објави рат и да преговара о миру.[71] Друго, суверен поставља „главн[е] дужносник[е]”, носиоце извршне власти који свакодневно управљају државом примењујући сувереnову вољу (законе).[72] Треће, суверенитет одликује „највиша надлежност”.[73] Она се испољава као право суверена да доноси одлуке на које не постоји право жалбе и то је, Боден сматра, добар путоказ ка томе где се у некој држави налази сувереност. На пример, то што је у раној римској републици „владавина била посве аристократска” могло би нас навести на то да је сенат био суверен. Ипак, народни трибуни имали су право да одбаце (*veto*) одлуке које донесе сенат, а грађани су имали право да се обрате трибунима уколико сматрају да су неправедно осуђени. Одлуке трибуна у оба случаја биле су коначне, те то Бодена упућује на (у литератури неуобичајен) закључак да је у Риму народ био суверен. Одатле проистиче и трећа карактеристика суверености, а то је право суверена да одлучује о помиловањима осуђеника.[74] Тиме се још једном показује да је суверен изнад закона – казна донета сасвим у складу са законом може бити преиначена одлуком суверена. Поред ове три одлике, постоји још неколико карактеристика суверености које су изведене из законодавне функције. Њих Боден наглашава у условима у којима феудални карактер државе отежава прикупљање прихода: само суверен (а не властела) има право да опорезује грађане (уз њихову сагласност) и да кује новац.[75]

69 Ibid., 33.
70 Ibid., 50.
71 Ibid., 60.
72 Ibid., 63.
73 Ibid., 64.
74 Ibid., 65.
75 Ibid., 67.

Vindiciae contra tyrannos: краљева власт треба да буде ограничена

Теорије ограничења краљеве власти долазе из пера групе интелектуалаца који су подржавали хугеноте. У почетку, ови аутори су називани „монархомасима", противницима краља, иако је тај термин касније обухватио и католике. То није необично, пошто су обе стране у верским ратовима сумњале у искреност краљева и оптуживале их за сарадњу са непријатељем. Два се монархомашка дела издвајају у Француској. Прво је „Франко-Галија", дело из 1573. године у коме Франсоа Отман (1524–1590) аргументује како је од самих почетака француске државе власт краља била ограничена. Друго важно дело носи назив „Оптужбе против тирана" (*Vindiciae contra tyrannos*).[76] Написао га је анонимни аутор потписан као „Стефан Јуније Брут"[77] и објавио 1579. године. Идентитет аутора ни до данас није са сигурношћу утврђен. Потенцијалним ауторима сматрају се Филип ди Плеси Морнеј (1549–1623) или Ибер Ланге (1518–1581), уз додатну могућност да су текст писали заједно.[78]

Попут Боденове „Републике", али мање одмереним тоном, „Оптужбе" су усмерене против Макијавелија, „етрурског пајаца, софистичког давежа, највећу болештину за хришћане, [који је злим смицалицама] довео народу на власт роспије и горопадне тиране".[79] Садржај „Оптужби" тиче се четири питања у којима аутор сугерише да краљ доноси одлуке супротне Божјем закону, да крши Божји закон и разара цркву, да тлачи и упропаштава државу (републику).[80] Из претпоставке о дослуху између круне и католичких племића проистиче идеја да је утицај круне потребно ограничити. Аутор тако закључује да је оправдано одупрети се тиранину који прекорачује границе легитимне власти и нуди прегршт разли-

76 У даљем тексту: „Оптужбе".

77 Псеудоним алудира на име Луција Јунија Брута или Марка Јунија Брута. Луције је у шестом веку пре нове ере у Риму окончао тиранију Тарквинија Охолог, тиме окончао монархију и успоставио републику. Марко је био један од најпознатијих убица Гаја Јулија Цезара (100–44). Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, ed. George Garnett (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3.

78 George Garnett, "Editor's Introduction", in Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, ed. George Garnett (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), lxxvi.

79 Junius Brutus, *Vindiciae*, 7.

80 Ibid., 5.

читих аргумената за своју тврдњу. „Оптужбе" су за нас посебно корисне управо због тога. Оне дају добар збирни преглед уобичајених аргумената које су користили противници апсолутне власти, те ћемо овде изложити осам разлога због којих је власт краља ограничена.

Прво, сви су људи по природи једнаки и слободни. Краљеви се варају ако мисле да владају над људима „некаквом природном изврсношћу, као што то чине људи над овцама или говедима. Уместо тога, треба да запамте да су рођени на исти начин као и сви други људи, те да су уздигнути на свој положај гласовима и, да тако кажем, на раменима народа."[81] Аутор „Оптужби" тврди да је јасно да су сви људи „слободни по природи и да не подносе да буду слуге".[82]

Друго, власт је ограничена законом – како природним, тако и позитивним. Природни закон, сматра аутор, „учи нас да сачувамо и заштитимо свој живот и слободу".[83] Затим, постоје и древни закони државе који су толико важни да „ниједан легитимни владар" не може ступити на престо пре него што обећа племићима да ће владати „у складу са законима предака".[84] На крају, чак и позитивни закон има божански карактер, као „нека врста инструмента [...] уз помоћ кога се људским друштвима најбоље управља и којим се она усмеравају ка блаженом циљу".[85] У „Оптужбама" тако проналазимо идеју против које се Боден снажно бори: краљ треба да се повинује и позитивном закону, да га „учини својом краљицом".[86] Нестална људска природа краља проналази у закону ослонац мудрих људи који су га писали, те се „сматра да онај ко поштује закон поштује и Бога и, у одређеном смислу, сматра Бога својим судијом".[87]

Треће, народ је старији од краља. Ослањајући се на римска и средњовековна правна учења о удруживању, аутор „Оптужби" наглашава корпоративну природу народа. Народ је врста удружења (*universitas*) која настаје пре краља јер, како аутор тврди, постоје народи који немају краљеве, али зато се не може назвати краљем онај човек који нема народ над којим влада.[88] Према томе, пошто је краљу потребан народ да би владао,

81 Ibid., 68.
82 Ibid., 92.
83 Ibid., 149.
84 Ibid., 101.
85 Ibid., 191.
86 Ibid., 96.
87 Ibid., 98.
88 Ibid., 71–72.

а народу није потребан краљ, народ као целина треба да има предност у односу на краља као појединца. Краљ по статусу јесте изнад било ког другог појединца у држави, али није виши од целокупног народа: „онај ко прихвата власт од било које групе људи је нижи од те групе иако је виши од појединаца који је чине”.[89]

Четврто, краљ влада уз пристанак народа, а народ бира краља. Аутор „Оптужби” наводи библијске примере који показују да су од Бога изабрани владари добијали и подршку народа, где се „види да је онај кога је сам Бог изабрао и издвојио од осталих постао краљ гласовима народа”.[90] Наравно, „гласови народа” не подразумевају изборе сличне данашњим, већ се аутор ослања на средњовековне церемоније крунисања краљева које симболички обухватају помазање и пристанак који племство даје у своје име и у име народа.[91] Тако су „краљеви Француске, Шпаније, Енглеске и других земаља најчешће постављени [...] од стране [...] племића, патриција и великаша који представљају удружени народ”.[92]

Пето, скупштина, а не краљ, представља народ и удружује мноштво појединаца у јединствено политичко тело. Пратећи аналогију са другим врстама удружења, аутор „Оптужби” сматра да је народу потребан представник, пошто појединци удружени у народ не могу поступати самостално у име целокупног народа, нити народ може поступати уколико није представљен.[93] Зато најугледнији људи окупљени у скупштину сталежа изражавају вољу целокупног народа:

> „Када говоримо о целокупном народу, подразумевамо оне који су добили власт од народа – дужноснике, јасно, који су нижи од краља и изабрани од стране народа, или на неки други начин постављени. [...] Такође подразумевамо скупштине, које нису ништа друго до оличење сваког краљевства, коме се сваки јавни посао упућује”.[94]

Скупштине представљају народ јер су „оличење”, верна слика

89 Ibid., 47–48.
90 Ibid., 69.
91 Joseph Canning, *A History of Modern Political Thought 300–1450* (London and New York: Routledge, 2003), 47–64.
92 Junius Brutus, *Vindiciae*, 72.
93 Ibid., 168.
94 Ibid., 46.

краљевства. Скупштина, дакле, верније представља народ од краља и ово ће бити често коришћен аргумент против краљевске власти. Побуна народа који није предвођен представницима није оправдана, те само чланови скупштина и други чиновници у држави имају одговорност да реагују када краљ не влада како треба.

Шесто, „Оптужбе" користе друштвени уговор као веома значајан инструмент ограничења власти. Најчешће, друштвени уговор је хипотетички споразум који утемељује легитимну политичку власт на узајамном односу владара и народа и међусобној размени права и обавеза. Пошто су људи по природи једнаки и слободни, нечије право на владање само је условно и зависи од предности које обезбеђује народу као другој уговорној страни. Кључна претпоставка уговорне теорије јесте пристанак народа, а политичка последица смењивост власти: уколико владар не влада ваљано, народ има право да побуном поништи уговор с њим, те да склопи нови уговор с неким другим.

Ослањајући се на Стари завет и пет идеја које смо већ поменули (једнакост људи, Божји закон, корпоративну природу народа, пристанак и представљање), „Оптужбе" нуде двостепену уговорну аргументацију. Први корак је сложен и састоји се од склапања два међусобно повезана уговора са Богом. Уговорне стране су 1) Бог и народ и 2) Бог и краљ, и ови споразуми нису уговори у правом смислу речи, пошто свемоћни Бог намеће дужности и не преузима никакве обавезе. Напротив, и народ и краљ се обавезују да ће поштовати Бога и Његове законе.[95] Народ и краљ су „непоуздани садужници" у овом подухвату, те имају обавезу да натерају другу страну да поштује уговор с Богом.[96] Према томе, уколико се народ колеба у вери, краљ је дужан да га натера да испуни уговор и поштује Бога. С друге стране, представници народа, што је за аутора „Оптужби" далеко важније, имају дужност да се побуне против краља уколико он не поштује Бога и Божје законе. Након склапања два паралелна уговора с Богом, контрактуални троугао се затвара још једним уговором, овога пута између (представникâ) народа и краља. Ово је прави уговор, пошто њиме уговорне стране размењују права и обавезе. Краљ ступа на тешку дужност својеврсног старатеља који спроводи правду у држави и постоји да би штитио сиромашне од богатих, а све њих заједно од стра-

95 Ibid., 37.
96 Garnett, "Editor's Introduction", xxv; Junius Brutus, *Vindiciae*, 38.

них освајача.[97] Заузврат, краљу припада послушност народа. Ипак, уколико владар не влада како треба, представници народа треба да му се супротставе.

Седмо, „Оптужбе" описују однос између Бога и краља као однос између феудалца и вазала: „Бог влада сопственом влашћу, краљеви изведеном", Бог је „истински господар и сопственик неба и земље", а краљеви су његови вазали.[98] Попут поседа који феудалац уступа вазалу, Бог је поверио народ на старање краљу. Тај однос подразумева владавину краља ограничену Божјом вољом и усмерену на спровођење правде и заштиту поданика.[99] Хијерархијски однос између Бога и краља је недвосмислен и на основу њега аутор „Оптужби" саопштава читаоцима да народ треба да се побуни уколико им краљ не дозвољава да служе Богу. Вазал који не брине о свом поседу губи право на њега и ово је јасна порука хугенотским властелинима да одбаце сопствену (феудалну) верност краљу који не поштује свог господара Бога.[100]

Осмо, опет насупрот Боденовим закључцима, једини легитимни поредак јесте мешовит. Добро уређена краљевина слична је аристократији, зато што се ослања на савете племића, и Аристотеловој политеји, зато што укључује скупштине свих сталежа.[101] У мешовитој држави краљева власт је ограничена и влашћу скупштине. Представници народа, „званичници краљевства, а не краља", припадају дужносницима који имају задатак „да штите права и привилегије народа и да се пажљиво старају о томе да их краљ не оштети".[102] Легитимитет посланици црпу директно из народа, те краљ не може да их третира као обичне државне службенике – да их смени или да занемари захтеве које упућују.

97 Junius Brutus, *Vindiciae*, 49, 93.
98 Ibid., 16–17.
99 Ibid., 18, 20.
100 Ibid., 24.
101 Ibid., 147.
102 Ibid., 77.

III

ТОМАС ХОБС: АПСОЛУТНА ВЛАСТ КАО ОДГОВОР НА УЖАСЕ ГРАЂАНСКОГ РАТА

Корени апсолутизма Стјуартâ, њихови противници и грађански рат у Енглеској

Реформација је допринела политичким превирањима на британским острвима. Шкотски калвинисти су 1567. године успели да свргну с власти краљицу Мери (1542–1587) у корист њеног једногодишњег сина Џемса Стјуарта (1566–1625). Шкотски племићи победили су краљицу, а Џорџ Бјукенон (1506–1582) исте је године написао „О праву владавине код Шкота”, спис који ће објавити 1579. године, исте године када су објављене и „Оптужбе”. Ово је такође монархомашки спис и Бјукенон брани право на убиство тиранина. Основна аргументација преузета је од Цицерона: 1) државе настају удруживањем људи из користи и у складу са правдом; 2) смисао за правду и удруживање у праведне заједнице део су људске природе, те онај ко не влада праведно искључује себе из људског рода и 3) зато такве опасне људе треба, попут чудовишних звери, убити, и то тако „да ни мртви не повреде живе својом заразом”.[1] У последњем се кораку Бјукенонова теорија очитава као посебно радикална, пошто тиранина може убити било који грађанин, док се то право у другим монархомашким списима даје само представницима народа.[2]

Ослањајући се и даље на Цицерона, Бјукенон сматра краљеву власт позивом или дужношћу, налик дужностима оца, лекара или пастира.[3] Шкотски аутор на више се места враћа поређењу краља са лекаром: краљ се стара о политичком телу као што лекар брине о телу пацијента; као

1 George Buchanan, *De jure regni apud Scotos; a dialogue concerning the rights of the crown in Scotland* (Colorado: Portage Publications, 2016), 43. Сажет преглед ставова о тиранији које Цицерон износи у „О дужностима” нудим у Marko Simendić, „Ciceronova država: između prava, korisnosti i dužnosti”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 9, 14 (2015): 63–65.

2 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, 43.

3 Ibid., 10, 13–14.

што се лекар служи медицином, краљ се ослања на право и закон.[4] Природа владарског посла ограничава опсег краљевог деловања и као што лекар не сме поступати са телом пацијента изван мерила медицинске струке, ни краљ не би смео арбитрарно да влада.

Краљевска власт ограничена је и због људске природе. Људи су по природи једнаки и, пошто ниједан човек не влада због тога што је природно надмоћан у односу на остале, једини начин да се успостави власт јесте пристанком оних над којима се влада.[5] Због тога су владар и поданици у уговорном односу: они дају послушност све док краљ ваљано спроводи правду.[6] Ово је једини уговор који Бјукенон помиње, а монархомашки закључак о праву на побуну овде проистиче без уговора са Богом – из искључиво секуларног уговора.[7] Изостаје и представничко посредовање племића, а народ непосредно уговара свој однос са краљем.[8] Бјукенон сматра да су људи су по природи несавршени. Моћ краљева мами злоупотребе, те је посебно важно ограничити је законом (и позитивним и природним).[9] Шкотски аутор наводи да краљ влада ограничено у оба смисла, и као доносилац закона и као њихов тумач, а његова друга улога, поред оне која се тиче спровођења правде, састоји се у томе да моралним опхођењем даје пример својим поданицима.[10]

Трећи, по Бјукенону можда и најважнији, задатак краљева јесте да „дању и ноћу, мало шта друго [раде] сем да проналазе сараднике са којима могу да поделе терет владавине или на које могу да га у потпуности ослоне."[11] Према томе, не само да првенствену улогу у доношењу закона има парламент, а да у његовом тумачењу и спровођењу предњаче судови, већ ће представници народа, судије и други чиновници много боље обављати овај посао од краља. Бјукенон тврди да је мноштво људи способније и мање склоно кварењу од једног човека.[12]

4 Ibid., 13.
5 Ibid., 12.
6 Ibid., 76, 54.
7 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Age of Reformation*, 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 341.
8 Ibid., 342.
9 Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, 14–15.
10 Ibid., 16, 36–37.
11 Ibid., 32.
12 Ibid., 26, 28.

Бјукенон је на овај начин подучавао младог шкотског краља Џемса VI који је, после смрти краљице Елизабете I (1533–1603), ступио на енглески престо као Џемс I. Државу је затекао у прескупом деветогодишњем рату са Ирском, а у том тренутку најзначајнији одјек Осамдесетогодишњег рата био је рат са Шпанијом. Изнутра, Енглеску су потресале напетости између англиканаца, католика, пуританаца и других протестаната који се нису слагали са учењима англиканске цркве. Краљ се убрзо суочио са низом покушаја атентата које су организовали католички фанатици, а од којих је најпознатији, такозвана „Барутна завера", осујећен 1605. године. Џемс I је на ове изазове одговарао мирољубивом политиком. Убрзо је окончао ратове са Ирском и Шпанијом, а према католицима је поступао блаже од Елизабете I. Краљу је пре свега било стало да консолидује своју власт. Мирољубива политика такође је имала за циљ да смањи зависност круне од парламента, који је давао пристанак на опорезивање за потребе скупих ратова.[13]

Пропали су Бјукенонови покушаји да младом краљу усади идеју ограничене власти. Џемс је одбацио све што је његов учитељ тврдио у спису „О праву владавине код Шкота", а своје апсолутистичке идеје изнео је још пре ступања на енглески престо, у „Истинском закону слободних монархија" (1598) и у упутствима свом наследнику. Прихватајући Бјукеноново поређење краља са оцем, Џемс I тврди да народ не сме да устане против краља, пошто ни деца не смеју да се буне против оца, а камоли да га смене или убију.[14] Напротив, народ краљу дугује послушност. Затим, ако је Бјукеноново поређење народа са политичким телом на месту, онда је краљ његова глава. Глава понекад мора да одстрани део тела како би остатак преживео, али тело коме откинемо главу сигурно умире.[15] Џемс I је усвојио и уговорну природу односа између краља и целокупног народа, али је тврдио да само Бог може да пресуди прекршиоцу. Право на раскид уговора никако не може почивати у народу, пошто би то доводило до правне бесмислице – да је народ судија у сопственом случају.[16] На

13 Владавину Џемса I описују Доналд Пенингтон, *Европа у седамнаестом веку* (Београд: Clio, 2002), 509–519 и Dragoljub Živojinović, *Uspon Evrope (1450–1789)* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 273–275.

14 James I, *The true lavv of free monarchy, or The reciprocall and mutuall duty betvvixt a free king and his naturall subjects* (London: TP, 1642), 13, http://name.umdl.umich.edu/A78586.0001.001.

15 James I, *The true lavv of free monarchy*, 14.

16 Ibid.

крају, народ није створио краља већ, тумачећи историју првих заједница на британским острвима, Џемс I тврди како је „мудри краљ, дошавши међу варваре" успоставио поредак, државу и донео законе.[17]

Божја воља темељ је власти свих краљева и Џемс I нуди старозаветну аргументацију. Осмо поглавље прве књиге Самуилове описује како су Израиљци одбацили Бога као владара, затраживши од Њега да им подари владара: „нека цар буде над нама! Хоћемо да будемо као и сви народи. Нека нам суди, иде пред нама и води наше ратове."[18] Бог им је услишио захтев, упозоравајући старешине на многе невоље које ће им донети опредељење за владавину човека уместо Бога.[19] Прихватање ових услова, према суду Џемса I, означило је сагласност јеврејског и, касније, сваког хришћанског народа да прихвати власт човека са свим тескобама које носи људска несавршеност. Џемс I упозорава читаоце: „погрешили сте када сте одбацили Божји јарам и брзоплето тражили краља, а сада се чувајте поново да не погрешите ако брзоплето одбаците и овај јарам који сте од Бога сами тражили, ма колико Вам се чинио тешким".[20] И тиранија је боља од анархије. Одбацивање краљевске власти води у безвлашће и сталне сукобе, јер „боље је живети у држави у којој ништа није по закону, него на месту где су све ствари свима законите."[21] Законе једино може да доноси краљ, а парламент има тек саветодавну улогу. То што Бјукенон подсећа да је „краљ говорећи закон, а закон неми краљ" значи само то да краљ може сопственом вољом да се потчини закону, ако жели да дâ добар пример поданицима.[22]

---

17 Ibid., 10.

18 Прва Самуилова, 8. О томе пише и Бјукенон, али тврдећи да је Бог послао тиранина, а не краља. Упоредити: Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, 53–54.

19 Цитат на који се ослања Џемс I вреди пренети у целости: „Самуило каза све речи Господње народу који је тражио од њега цара. Он им рече: ,Ово ће бити права цара који ће владати над вама: синове ваше узимаће да му служе код кола и код коња његових и они ће трчати пред његовим колима. Поставиће их да заповедају над хиљадом и над педесет људи. Ораће му њиву, жети летину и градиће му бојне направе и опрему за његова кола. Узимаће ваше ћерке да му спремају мирисне масти и да му буду куварице и пекарке. Узимаће најбоље делове њива, винограда и маслињака ваших и даваће их службеницима својим. Узимаће десетину од усева и винограда ваших и даваће евнусима и слугама својим. Узимаће најлепше слуге и слушкиње ваше, младиће ваше, магарце ваше и користиће их за своје послове. Узимаће десетак од стада ваших, а ви ћете му бити слуге. Тада ћете викати на цара свога, кога сте сами себи изабрали, али вас Господ неће услишити тај дан.'" Прва Самуилова, 8.

20 James I, *The true lavv of free monarchy*, 7.

21 Ibid., 14.

22 Бјукенон, 16 и James I, *The true lavv of free monarchy*, 10.

Чарлс I (1600–1649) ступио је на очев престо 1625. године. Заједно са престолом, Чарлс I наследио је напет однос са парламентом, али и Џемсову привржененост идеји апсолутне власти краљева. Подозрење протестантског парламента и енглеске јавности свакако није умирило ни то што се краљ оженио француском принцезом, католкињом и сестром Луја XIII (1601–1643), краља који је уз помоћ кардинала Ришељеа (1585–1642) увелико градио апсолутистичку монархију. Католичке земље сматране су непријатељским и парламент је подржавао протестанте у Европи и енглеско учешће у Тридесетогодишњем рату. Ипак, порази у сукобима са Шпанијом и Француском само су додатно ослабили Енглеску. Чарлс I је затражио средства од парламента за ратове који су посланици желели, али они ипак нису одобрили опорезивање. Тензије су расле, а краљ је распустио парламент 1629. године и владао самостално наредних једанаест година.

Покушавајући да прикупи порез без дозволе парламента, Чарлс I се ослонио на право круне да у ратним околностима убира порез од приобалних градова. Међутим, краљ је ово право тумачио широко и свој наум спровео у мирнодопским условима, и то опорезујући све градове, а не само приобалне. Племићи и други богати и политички активни људи су се побунили, случај је доспео до суда и претворио се у жустру политичку расправу о границама краљеве власти. Убрзо је дошло до нових невоља које су истински захтевале ванредно финансирање. Краљ је покушао да уједини англиканску са шкотском црквом, прописујући им јединствени молитвеник. Шкоти су на то реаговали оружаном побуном 1638. године. Овај рат принудио је краља да сазове парламент две године касније и поново затражи новац. Посланици су, међутим, занемарили овај захтев и у парламенту наставили борбу против краљевог апсолутизма. Краљ је био незадовољан и распустио је парламент за мање од месец дана. Овај сазив парламента добио је назив „кратки парламент". „Дуги парламент" исто је сазван 1640. године и, уз прекиде изазване грађанским ратом, распустиће се тек двадесет година касније.

Омраза према Чарлсу I је расла, а парламент и јавност били су подељени на парламентарце и ројалисте. Парламентарци су сумњичили краља за сарадњу са католицима, залагали се за његову ограничену власт и сувереност парламента. Парламентарци су страховали да краљ намерава да искористи трупе из Ирске како би учврстио своју власт

у Енглеској. Такође, жалили су се на то да Чарлс I утиче на горњи дом парламента преко бискупâ. На крају, парламентарци су са различитих (махом пуританских) верских становишта критиковали начин на који краљ води англиканску цркву. Побуна католика у Ирској избила је 1641. године, а наредне је године сукоб краља и парламента око контроле над војском гурнуо државу у крвави оружани сукоб који ће трајати до 1651. године, обухватајући и Шкотску и Ирску.[23]

Избијање и ток грађанског рата пресликавали су се на жустре полемике у јавности. Један од најважнијих аутора који су подржавали циљеве парламентараца у овом периоду био је Хенри Паркер (1604–1652). Паркер је изнео неколико важних тврдњи. Сматрао је да је свака власт која може да заштити грађане оправдана, па тако и власт парламента. Попут аутора „Оптужби”, веровао је да је народ уједињен у јединствено политичко тело, а парламент његова слика и прилика. Мноштво различитих представника, окупљених у два дома парламента, уједињује народ и верније пресликава сложености политичког тела него што би то икада могао да учини краљ. Такође, окупљени представници предњаче у знању и одговорности, како у односу на краља, тако и у односу на народ који представљају. Зато су они најбољи чувари општег интереса, а енглеско уређење највише личи на мешовити облик сачињен од краља (монархије) и дводомог парламента, који се састоји од аристократског горњег и демократског доњег дома.[24]

Томас Хобс: грађански рат и ужаси природног стања

Чарлс I поражен је 1649. године и погубљен, монархија је укинута, а Оливер Кромвел (1599–1658) постао је предводник (лорд протектор) новоуспостављене републике. Краљев син, будући Чарлс II (1630–1685), побегао је из Енглеске и придружио се својој мајци у Паризу 1646. године. Тамо га је неколико година подучавао Томас Хобс (1588–1679), присталица краља који је, бојећи се надолазећег грађанског рата, напустио Ен-

23 Пенингтонови и Живојиновићеви приручници корисни су и за разумевање владавине Чарлса I и за енглески грађански рат. Види: Пенингтон, *Европа у седамнаестом веку*, 520–534; Živojinović, *Uspon Evrope*, 275–281.

24 Đorđe Pavićević i Marko Simendić, *Disciplinovanje demokratije. Klasične kritike i moderna sporenja* (Beograd: Fabrika knjiga, 2016), 71–73.

глеску још 1640. године. Познатиројалиста био је активан у свом супротстављању идејама парламентараца, те је непосредно пред одлазак из Енглеске довршио „Елементе закона”, а 1642. године објавио је прво издање „О грађанину” (*De Cive*).[25] Своје најпознатије дело, „Левијатан”, написао је за кратко време на енглеском језику и објавио га 1651. године.[26] Хобс жели да оспори идејне узроке енглеског грађанског рата и ослаби његову интелектуалну подршку, те на следећи начин објашњава намену свог дела: „мислим да би [ова књига] с коришћу могла да се штампа и још с већом коришћу да се учи на универзитетима, у случају да исто тако мисле и они који су позвани да о томе суде”.[27] Универзитетски образовани људи даље образују народ, те ће „већина људи, познајући своје дужности, бити мање подложни да служе амбицији малог броја незадовољника у њиховим подухватима против државе, и биће им мање тешки доприноси који су нужни за њихов мир и њихову одбрану”.[28] Такође, тек четири године након објављивања „Левијатана”, Хобс се у спису „Шест лекција професорима математике” похвалио да је успео да „обликује умове неколико хиљада господе ка свесној и савесној [*conscientious*] послушности тренутној власти”.[29]

Наше поступке, сматра Хобс, усмерава наша воља, а воља није ништа друго до последњи апетит или аверзија према одређеној ствари. Разматрајући начин на који размишљамо када доносимо одлуке, Хобс пише да се у нашем уму наизменично смењују разлози за неку одлуку (прохтеви или апетити) и разлози против ње (одвратности или аверзије). Последњи разлог који претходи било ком нашем поступку назива се нашом вољом.[30] Ова необична дефиниција може се применити и на Хобсов образовни пројекат. Хобс у читаоцима „Левијатана” развија аверзију према побуни и многим опасним идејама које слабе државу и

25 „De cive” је, заједно са „De homine”, објављена у српском преводу: Tomas Hobs, *Čovek i građanin* (Beograd: Hedone, 2006).

26 Донекле измењена верзија на латинском језику објављена је 1668. године.

27 Tomas Hobs, *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, 2, 298–299.

28 Ibid., 299.

29 Thomas Hobbes, “Six lessons to the professors of mathematics”, in *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 7, editor William Molesworth (London: 1845), 335–336. „Тренутна власт” 1656. године је Кромвелова република, те се поставило питање Хобсове лојалности краљу. Ова сумња је постојала како међу Хобсовим савременицима, тако и међу неким савременим тумачима његове мисли.

30 Hobs, *Levijatan*, 1:69.

апетит ка послушности апсолутној власти и мирном животу у држави који из ње проистиче. На пример, читаоца треба да заплаши и забрине оно што Хобс пише о природном стању, док идеја о томе да је слобода присутна и под апсолутном влашћу треба да га охрабри у подршци апсолутизму. Хобсов пројекат, ипак, нема само пропагандни циљ у борби против парламентараца, већ и научни. Хобс сматра да је један од основних принципа друштвене науке, скоро попут закона у физици, тај да из послушности проистиче безбедност.[31] Из овог аксиома „геометријски" се изводе други закључци о политици и друштву.

„Левијатан" је свеобухватна и, по Хобсовом суду, научна реакција на читав низ аргумената у прилог ограничене власти које су нудили парламентарци, али и бунт против њихових интелектуалних узора, било да се ради о античким мислиоцима, енглеској правној традицији или корпусу монархомашких идеја.[32] У 29. поглављу „Левијатана" Хобс набраја идеје које штете држави, а међу којима је шест најопаснијих: 1) учење да власт треба да буде ограничена; 2) став да свака особа у држави може да процењује шта је добро, а шта зло; 3) идеја да је сваки поступак против сопствене савести грех; 4) захтев да суверен[33] буде потчињен позитивним законима; 5) неотуђиво право сваког појединца на приватну својину; 6) уверење да је суверена власт дељива.[34] Као што видимо, овај кратак списак у великој мери одговара аргументима које смо већ разматрали, а посебно идејама о ограничењу власти које смо издвојили код монархо-

31 Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy the First Section, Concerning Body* (London: 1656), 395–396.

32 Квентин Скинер је најпознатији савремени проучавалац Хобсове политичке мисли и аутор најзаслужнији за његово смештање у контекст дебата које су претходиле грађанском рату и пратиле га. Скинерова основна тумачења садржана су у Quentin Skinner, *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Хобсом и Локом се бави претпоследње поглавље Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija* (Beograd: Plato, 1997). Што се тиче обимнијих студија на српском језику, пажње је вредан зборник Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović, ured. *Tomas Hobs. Utemeljenje moderne filozofije politike* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012). На хрватском језику сваку пажњу заслужује Luka Ribarević, *Hobbesov moment. Rađanje države* (Zagreb: Disput, 2016).

33 Као што ћемо видети ускоро, Хобсов суверен може бити појединац, група или сви људи. Суверен, такође, не мора бити мушког пола. Зато се моја употреба речи „суверен" у овом одељку равноправно може односити на било ког од могућих носилаца суверене власти. О могућности да суверен буде жена пишем у: Marko Simendić, "Between 'Logic' and 'History': Could the Hobbesian Sovereign be Female?", *Genero. Časopis za feministički teoriju i studije kulture* 15 (2011).

34 Hobs, *Levijatan*, 1:312–317.

маха. Оне су полазна тачка Хобсовог одговора и он, попут неког џудисте, користи снагу противника против њега самог. У настојањима да обори разноразне партикуларне аргументе за ограничену власт, Хобс гради најсистематичнију теоријску подршку апсолутизму. Сада ћемо описати неке важне елементе овог система.

Хобс прихвата идеју да је краљ човек као и сваки други, да су сви људи по природи слободни и једнаки,[35] те да је држава вештачка творевина која треба да служи (баш таквим) људима. Такође, није тешко прихватити ни закључак да су људи пре свега заинтересовани за очување свог живота. Уосталом, и Хенри Паркер био је један од оних који узвикују како је спас народа највиши закон. Из свих тих чињеница, сматра Хобс, не проистичу закључци којима се надају парламентарци. Уместо да замишљамо природно стање које претходи стварању првих држава, можемо га препознати у невољама грађанског рата. Такође, Хобс га види на још два места: у пространствима Новог света или у међународним односима где су

> „краљеви и друге личности којима припада највиша власт, због своје независности, у сталној суревњивости и у положају и ставу гладијатора. Стоје са оружјем управљеним и погледом упереним један у другога, са утврђењима, гарнизонима и топовима на границама својих земаља, са непрекидним ухођењем суседа. А то је ратни став".[36]

Природно стање је „стање рата сваког против сваког"; у њему нема власти, људи су препуштени себи самима, желе пре свега да сачувају свој живот и имају право било шта да учине како би преживели.[37] Живот у природном стању је „усамљенички, сиромашан, опасан, скотски и кратак", али не због непрекидног безумног насиља, већ због страха и сталне опасности по сваког појединца да ће скончати на насилан начин.[38]

Људи се по природи могу разликовати, али те разлике нису толико велике да могу оправдати било какву природну власт једног човека над другим. Чак и најснажнији и најмудрији човек може изгубити живот уколико се у било ком тренутку опусти или ако се други удруже против

35 Ibid., 133.
36 Ibid., 137–138.
37 Ibid., 140.
38 Ibid., 137.

њега.[39] Последица природне једнакости је неизвесност: не знамо шта нам се све може догодити и нема никога по природи довољно моћног да другима наметне казну. У тако несигурном стању одржање живота захтева сва расположива средства и зато по природи људи имају „право на све, па чак и на тело другог човека".[40] Овде Хобс редефинише идеју природног права. За разлику од уобичајеног схватања по коме је моје право неодвојиво од туђе обавезе, Хобс наводи да се „право састоји у слободи да се што чини или да се од чега уздржи".[41] Хобс нуди дефиницију природног права као:

> „слобод[е] што је сваки човек има да се сопственим моћима служи онако како сам жели за одржање сопствене природе, што ће рећи сопственог живота, па стога и слобод[е] да чини све оно што по свом расуђивању и разуму сматра најпогоднијим средством за ту сврху".[42]

Природно право не познаје границе. У природном стању свако има право да поступа „како сам жели", „да чини све што […] сматра најпогоднијим". Зато се опсези мог и туђег „права на све" у природном стању потпуно подударају и стварају простор за сукоб. Мотив за сукобе може бити тројак: 1) „такмичење" под којим Хобс подразумева напад због добити; 2) „подозривост", напад у циљу очувања живота и 3) „слава", нападање због угледа.[43] Постојање природних права и изостанак државе производе драматичне исходе, чак и међу рационалним и иначе „добрим" појединцима, а ту је од посебне важности „подозривост".

Илуструјмо напетости природног стања примером.[44] Два појединца, назовимо их Френк и Дасти, затекли су се у природном стању. У природном стању обојица имају право на све (укључујући и на туђа тела), те то што Френк има право на живот, не значи да Дасти нема право да га убије. Ипак, они су сасвим обични и мирољубиви људи који само желе да преживе и немају никаквих посебних склоности ка превари, насиљу или било ком другом злоделу. Такође, обојица имају утемељен

39 Ibid., 133.
40 Ibid., 140.
41 Ibid.
42 Ibid., 139.
43 Ibid., 135–136.
44 Овде ћу прилагодити пример затвореникове дилеме коју нуди Џин Хемптон у: Jean Hampton, *Political Philosophy* (Boulder: Westview Press, 1997), 44.

и уобичајен став о томе да су људи најчешће мирољубиви, али знају и да на овом свету постоје малобројни зликовци који ће пожелети да им науде. Попут већине људи, њих двојица би и у мирнодопским условима закључавали врата својих кућа.[45] Одсуство власти мотивисаће и ова два мирна човека на насиље. Замислимо да се Френк и Дасти не познају и да су се срели. Френк не може да зна да ли је Дасти зликовац и какве су му намере. Има две могућности: да нападне Дастија или да према њему наступи мирољубиво. Френк има највеће шансе за преживљавање ако нападне Дастија: уколико је Дасти желео да му науди, добиће шансу да то спречи; уколико Дасти није желео да му науди, преживеће. Најмање изгледе за преживљавање имаће ако наступи мирољубиво пред неким ко намерава да га нападне. Рационални и за свој живот забринути Френк зато ће напасти Дастија. Невоља је у томе што је и Дасти једнако рационалан и исто толико забринут за свој живот, те ће имати исти мотив да нападне Френка. Дакле, чак и када се у природном стању сретну обични људи несклони „такмичењу" или „слави", „подозривост" ће их водити у сукоб.[46] Ово је важно нагласити зато што се може учинити да Хобс има веома ниско мишљење о људској природи, те да из људске покварености потичу зла природног стања. Напротив, Хобс уопште не мора да буде антрополошки песимиста да би природно стање било застрашујуће – довољно је да има сасвим уобичајено мишљење о људима. Изостанак власти која би спроводила санкције не подржава идеју права, већ је обесмишљава и первертира. Не само да се Френковим правом на живот не може оспорити Дастијево право да га убије, већ Дастијево право на убиство управо проистиче из Дастијевог права на живот. Исто важи и за својину и за било које друго право, које практично постаје немогуће све док постоји „право на све".

Ако Хобс везује право за слободу, закон је њему супротан и тиче се обавезе.[47] Ипак, у природном стању не функционишу ни природни закони. Проблем и овде проистиче из изостанка спољне принуде: суверен не постоји, а Бог није природним законима придружио очигледне санкције. Природни закон обавезује људе само „по савести" и то „само кад постоји сигурност", а морална обавеза није довољно снажна да заустави

45 Hobs, *Levijatan*, 1:137.
46 Ibid., 135–136.
47 Ibid., 140.

ужасе природног стања.[48] Пошто је демонтирао идеју да природни закон ограничава власт, Хобс иде и корак даље. Он наводи деветнаест природних закона од којих, ако пажљиво погледамо, ниједан не шкоди суверeној власти, а многи је и подупиру. Узмимо као пример први природни закон који гласи: „сваки човек треба да тежи за миром [и да га одржава] све дотле док се нада да ће га постићи, а кад не може да га добије, да може тражити и употребити сва средства и све користи рата".[49] Какав мир можемо одржавати уколико се налазимо у рату свију против свих? Овај захтев немогуће је испунити у природном стању. Основни природни закон се, према томе, не тиче само природног стања, већ и стања „кад постоји сигурност". Слично важи и за неке друге природне законе. На пример, бесмислено је захтевати да људи поштују споразуме (трећи природни закон) када споразуми нису могући у природном стању.[50] Исто тако, тражити од људи да не буду пристрасни и да не буду судије у сопственој ствари (седамнаести и осамнаести природни закон) противно је самој логици природног стања.[51] Оно што је немогуће у природном стању пожељно је у држави, те је управо суверена власт она која чини природне законе комплетним тако што придружује санкцију за њихово кршење. Природни закон тако је изврнут наглавачке: не само да не ограничава суверену власт, већ управо од ње зависи.

Друштвени уговор и опсег апсолутне власти

Узајамни однос уговорних страна, размена права и обавеза, чини друштвени уговор примамљивим средством ограничења власти. Хобс се супротставља оваквом виђењу и на бар три начина редефинише уобичајену концепцију друштвеног уговора тако да суверен остаје потпуно слободан. Прво, уговор не може склопити народ, те не може постојати било каква одговорност суверена према народу. Људи се могу удруживати само ако постоје гаранције да неко од њих неће изневерити услове под којима се удружују, а оне не постоје пре успостављања власти. Према томе, уговор којим би настао народ није могуће закључити пре споразу-

48 Ibid., 167.
49 Ibid., 140.
50 Ibid., 153.
51 Ibid., 165–166.

ма којим настаје држава. Друго, Хобсов друштвени уговор није уговор о исправном владању већ о безусловном покоравању. Видели смо да су људи бедни и несрећни када су потпуно слободни и истински једнаки у природном стању, те имају мотив да се друштвеним уговором одрекну права на све. Треће, суверен није страна у Хобсовом друштвеном уговору. Уговор у природном стању склапају сви појединци међусобно и њиме постају поданици. Тај уговор гласи: „Овлашћујем овог човека или овај скуп људи да мноме влада и на њега преносим своје право да то сам чиним, под условом да и ти своје право на њега пренесеш и да на исти начин одобриш све његове радње".[52] Ово је уобичајени облик уговора. Постоји и изузетак, такозвана „стечена држава", и ту Хобс наводи да појединац поражен у рату може ступити у уговорни однос са победником. Обавезивањем на верност новом суверену, поражени људи избегавају смрт.[53] Било како било, у оба случаја суверен остаје у природном стању и задржава своје право на све.

Треба нагласити да одрећи се права на све не подразумева одрицање права на живот, пошто је управо самоодржање основни мотив за закључивање друштвеног уговора. Хобс зато признаје право сваком грађанину да покуша да спасе свој живот у разним ситуацијама – од бојазни да ће погинути у рату, склапања споразума са победником, па до опирања спровођењу пресуде за злочин који је починио. Ипак, могућност одлучивања о животу и смрти поданика важна је одлика суверености и она није угрожена неприкосновеношћу права на живот. Другим речима, то што се поданици нису одрекли права на живот не значи да суверен нема (и даље) право да их убије. Попут појединаца у природном стању, ово делимично преклапање права суверена и поданика разрешиће се тако што ће се сукобити суверен и поданик коме жели да одузме живот. А пошто у таквом сукобу суверен може да рачуна на снагу свих других поданика, Хобс не сматра да неотуђивост права на живот доводи сувереност у опасност.[54]

Исход Хобсовог друштвеног уговора је вишеструк. Слободни појединци њиме постају поданици, разједињено мноштво постаје јединстве-

52 Ibid., 179.
53 Ibid., 203.
54 Поједини Хобсови савременици сматрали су да неприкосновеност права на живот поданика ствара превелики простор за оправдање побуне против суверена. Примедба упућена Хобсу тиче се тога да сваки поданик одлучује о угрожености свог живота те да, макар у овом смислу, поданик остаје судија у сопственом случају.

но политичко тело (народ); настаје суверен који остаје у природном стању, задржава своје право на све и постаје гарант спровођења уговора који су други закључили. Такође, друштвени уговор само је један и не постоји било каква прелазна фаза између природног стања и настанка државе. Дакле, људи незадовољни влашћу суочени су са тешким избором: или ће се ипак потчинити суверену или ће доспети у неподношљиво природно стање. Све угодности друштвеног живота зависе од постојања суверене власти. Друштво не порађа државу, већ држава омогућује друштво.

Веза између суверена и поданика додатно се учвршћује представничким односом. Парламентарци су сматрали да из представничког односа проистиче одговорност представника према представљеном, као и да је парламент надмоћан у односу на краља пошто нуди вернију слику политичког тела. Хобс оспорава оба ова аргумента. Не постоји одговорност представника према представљеном, и то из бар два разлога. Прво, представљени не постоји или, бар, не може да поступа без представника. Мноштво појединаца трансформише се у народ тек онда када их уједини суверен. Чињеница да не може представљати самог себе сврстава народ међу „беживотне ствари, као каква црква, болница или мост” или међу „неразумна створења”.[55] Њихов представник не ради у њихово име нешто што би они иначе могли да раде, већ управо служи да ради нешто што они не могу – болница не може поступати ако не постоји човек који би је представљао, малолетницима и људима без правне и пословне способности потребан је старатељ и сл. Друго, суверен није попут адвоката, неко кога поданици могу унајмити и отпустити уколико их не представља ваљано. Представнички однос успоставља се тако што поданици овлашћују суверена да их представља и унапред прихватају његове поступке као своје.[56] Њихово овлашћење бесповратно је и успоставља јед-

55 Hobs, *Levijatan*, 1:171–172. Анализе шеснаесте главе „Левијатана” веома су популарне у савременој литератури о Хобсу. На српском језику о томе сам писао у Marko Simendić, „Hobsovo viđenje pravnog lica: *persona ficta* ili *persona repraesentata*?”, *Političke perspektive*, 3 (2011). Мој покушај да помирим Хобсово виђење лица, личности и представљања у „Левијатану” и другим делима објављен је као: Marko Simendić, “Thomas Hobbes’s Person As Persona And ‘Intelligent Substance’”, *Intellectual History Review* 22, 2 (2012). Везу Хобсове идеје представљања са Цицероновим делом обрађујем у Marko Simendić, “Cicero and Hobbes on the Person of the State”, *Filozofija i društvo* 33, 1 (2022). Лука Рибаревић нуди одлично разматрање Хобсове идеје представљања и њених узора у Ribarević, *Hobbesov moment*, 126–180.

56 Посебно корисно разматрање Хобсове ауторизације налази се у Ribarević, *Hobbesov moment*, 191–217.

носмеран представнички однос. Као што дете не може отпустити мајку ако је незадовољно њеним родитељством, тако ни народ не може сменити суверена. Видели смо и овога пута како Хобс иде корак даље од оспоравања аргумената својих противника. Не само да представљање не укључује одговорност суверена према народу, него оно подразумева одговорност поданика за поступке суверена. Како би изашли из природног стања, појединци пристају на то да унапред прихвате све суверенове поступке као своје.[57] Такви грађани немају право да се буне ни због чега, пошто није смислено да се ико буни због нечега што ради самом себи.

Било какав суверен једнако ваљано може представљати своје поданике. Сувереност је „седиште власти" и равнодушна је према томе ко је заузима.[58] Ако је суверен појединац, у питању је монархија, ако је суверен група људи, уређење је аристократско, а ако су то сви грађани, ради се о демократији. Хобс одбија разлику између добрих и лоших државних уређења. Када назовемо владавину тиранијом, олигархијом или анархијом, не указујемо на стварне одлике те владавине, већ само саопштавамо другима да нам се она из неког личног разлога не свиђа.[59] У Хобсовој теорији нема простора за оцену квалитета владавине, пошто власт само може да постоји или да не постоји: ако штити мир, власт постоји, а ако то не чини, онда је ни нема (те смо тада у природном стању). Даље, попут Бодена, Хобс одбацује идеју мешовитог облика и ситуира највишу власт у једно тело, сматрајући да се одлике суверености неће променити уколико власт обавља појединац или више људи.[60] То ће и даље бити највиша и неограничена власт, независно од тога да ли је суверен краљ или парламент, односно да ли своју вољу претаче у закон самостално или већином гласова. Зато парламентарци греше када тврде да бројност и разноликост чланова парламента чине ово тело *бољим* представником од краља.

Суштину државе Хобс одређује као:

> „*једну личност* чије радње извесно мноштво људи, на основу узајамног споразума, прима као аутор, и то сви појединци на основу којих је

57 Једини изузетак су поступци којим им суверен угрожава живот.

58 Hobs, *Levijatan*, 1:30.

59 Ibid., 192.

60 Важно је напоменути да Хобс сматра да, уз опасност од нестабилности при наслеђивању круне, постоје одређене практичне предности монархије над другим државним уређењима. Ипак, то не значи да демократије или аристократије нису могуће. Hobs, *Levijatan*, 1:193–202.

мноштво састављено, а са циљем да јединствена личност може да користи снагу и средства свих онако како сматра погодним за њихов мир и заједничку одбрану. Носилац те личности назива се *суверен*, и каже се да њему припада *суверена власт*, а сви остали су његови *поданици*".[61]

Држава је сачињена од материје коју чине суверен и сви поданици, а облик јој даје сувереност – власт и покоравање, однос који су, иначе једнаки, људи спремни да прихвате како не би доспели у стање рата. Хобс државу пореди са вештачким човеком чија душа је сувереност, а тело чине различите државне установе и послови које оне обављају.[62] Утолико је пажње вредна и насловна страна изворног издања „Левијатана", која приказује огромног човека са лицем суверена и телом сачињеним од мноштва малих људи. Овај увећани човек, држећи симболе световне и духовне власти, бди над градом. Хобс државу такође пореди са левијатаном, огромним старозаветним чудовиштем из Књиге о Јову: „Ништа слично њему не постоји, он је створен да се не плаши. Оне који су горе гледа с презиром, он је цар свим животињама поноситим".[63] Државу су људи створили како би отклонили узроке сукоба међу њима. Снага државе надилази било шта на овом свету („ништа слично [левијатану] не постоји"), њена сврха умирује запаљиви страх „подозривих", а њена снага сузбија „оне који су горе", „животиње поносите" (људе склоне „такмичењу" и „слави").

Хобс је настојао да уклони што је могуће више ограничења власти. У том смислу је његов задатак сличан Боденовом и у неким аспектима ставови двојице аутора о суверености имају исти исход. Већ смо се уверили да Хобсови природни закони нису закони у пуном смислу те речи док им суверена власт не придружи санкцију. Такође, Хобсов суверен се налази у природном стању са другим суверенима.[64] Исто тако, Боденовом суверену може да суди само Бог, може и да му се супротстави други суверен у међународној сфери, али поданик нема право ни на једно ни на

61 Hobs, *Levijatan*, 1:180.

62 Hobs, *Levijatan*, 1:31–32. Опис државе као вештачког човека не треба мешати са описом суверена као вештачког *лица*. У Хобсовој терминологији „вештачко лице" просто значи „представник". Видети Hobs, *Levijatan*, 1:169.

63 Јов, 41.

64 Виђење међународних односа као анархичних инспирисаће савремене ауторе који припадају реалистичком правцу проучавања међународне политике. Видети, на пример, Kenet Volc, *Teorija međunarodne politike* (Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 2008); Hans Morgentau, *Teorija međunarodne politike. Borba za moć i mir* (Podgorica: CID, 2014); Džon Miršajmer, *Tragedija politike velikih sila* (Beograd: Udruženje za studije SAD u Srbiji,

друго. Даље, ни Хобсов ни Боденов суверен није потчињен позитивном закону, иако обојица тврде да није необично да се суверен понаша као да и за њега важи позитивни закон. Најчешће нема разлога да суверен не поштује сопствену вољу коју је учинио законом, али му сувереност омогућава и да себе, ако жели, издигне изнад закона.[65] На крају, попут Хобса, Боден има инструментално виђење религије. Боден хвали улогу власти римске републике у религијским питањима, а Хобсова сувереност обухвата и црквену и световну власт.

На другим местима Хобс проширује опсег Боденовог виђења суверености. Прво, за разлику од Бодена, Хобс не инсистира на искључиво јавном карактеру власти. Приватна сфера не остаје ван домашаја суверености, укључујући и приватну својину која постаје могућа тек под увереном влашћу. Тиме Хобс основни спор који је претходио грађанском рату у Енглеској разрешава у корист краља: својина није неотуђива, опорезивање не захтева пристанак, а суверен може са својом или туђом имовином да ради шта год пожели. Друго, Хобс не разликује тиранско, господарско и легитимно владање и за њега је легитимна свака власт довољно снажна да одржи мир (дакле свака власт која је заиста власт).[66] Треће, Хобсови међународни односи су анархични, те нема међународног права које би ограничило власт суверена. Четврто, иако је корисно да одржи задату реч, суверена не обавезује обећање. Пето, Хобс се енергично супротставља идеји о надмоћи енглеског правног поретка над вољом суверена, те суверена власт не сме бити ограничена традицијом, старим законима нити било каквим другим темељним уставним принципима.[67]

2017). Преглед другачијих виђења нудим у: Marko Simendić, „Lično i suvereno(st): Hobsovo viđenje međunarodnih odnosa", u *Tomas Hobs. Utemeljenje moderne filozofije politike*, ured. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros Plus, 2012).

65 О суверену као страни у судском спору пишем у Marko Simendić, „'Niko ne treba da bude sudija u sopstvenom slučaju': Tomas Hobs o odnosu sudstva i suverene vlasti", u *Sudstvo kao vlast*, ured. Miodrag Jovanović i Ana Zdravković (Beograd: Centar za pravosudna istraživanja, 2020).

66 Можемо рећи за Хобсовог суверена да „господарски" влада над људима које је победио у рату, али то не мења одређење суверености.

67 Идеју о томе да је *common law* израз природног права у енглеским околностима, те да власт мора бити ограничена правом износе угледни правници попут Едварда Кока (1552–1634). Хобс одбацује овакве ставове, а о односу Хобсових и Кокових виђења писао сам у: Marko Simendić, "Hobbes and Coke on Corporations. Parallels and Dissonances", in *Jurisprudence and Political Philosophy in the 21st Century. Reassessing Legacies*, ed. Miodrag A. Jovanović and Bojan Spaić (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012).

Огроман опсег власти Хобсовог суверена може деловати застрашујуће савременом читаоцу. Није много другачије деловао ни многим његовим савременицима. Ипак, то што је суверену све дозвољено не значи да му све доноси корист. Природни закон наређује свакоме (па и суверену) да се стара о очувању сопственог живота. Из тога проистиче подстицај суверену да сам ограничи своју власт. Навешћемо један пример. Рекли смо раније да суверен задржава право на све и да има право да убије било ког свог поданика из било ког разлога. Ипак, ако владар својом окрутношћу уноси несигурност, рецимо угрожавајући неке поданике без разлога, други поданици, забринути за свој живот, заратиће с њим. Узрок побуне овде неће лежати у прекорачењу опсега власти, већ само у неразборитости којом је суверен једног по једног поданика убедио у то да његова власт не обезбеђује мир и тиме их вратио у природно стање. Због оваквих опасности, иако га ништа на то не тера споља, суверен има снажан унутрашњи разлог да влада мудро. Он настоји да очува свој живот и, иако нема одговорност према поданицима, мора је имати према самом себи. Интереси поданика суштински се подударају са интересима суверена. Хобс пише да се „не могу одвојити добро народа и добро суверена. Слаб је суверен онај који има слабе поданике, а слаб је народ онај чији суверен нема довољно моћи да народом по својој вољи управља”.[68]

Хобс слободу дефинише негативно, као „одсуство спољашњих препрека”.[69] У држави су спољашње препреке закони, те су поданици слободни да чине шта год желе у свакој прилици која није предвиђена законом. Хобс изричито тврди да закони не служе да окују поданике и да се они „уздржава[ју] од сваке вољне радње”, већ да их „упуте на кретање и задрже [их] у кретању, […] онако као што и ограде крај пута нису направљене зато да путнике заустављају, већ да би путници, помоћу њих, могли да се држе свога пута”.[70] Супротно републиканским идејама, апсолутна власт не истискује слободу, већ омогућава да безбедно корачамо „*својим* путем”, простором далеко ширим од свега што може бити уређено законом. Штавише, апсолутна власт једини је гарант примењиве слободе, утолико што неограничена слобода сваког појединца у природном стању обесмишљава слободу било кога од њих. Начин на који данас доживља-

68 Hobs, *Levijatan*, 1:335–336, 194.
69 Ibid., 139.
70 Ibid., 335.

вамо слободу у либералним демократијама ближи је Хобсовој негативној слободи него републиканском идеалу слободног грађанина који не зависи ни од чије партикуларне воље и који активно учествује у политичком животу. Републиканска идеја (позитивне) слободе укључује стално размишљање о општем добру, праведном и неправедном, подразумева политичко одлучивање и преиспитивање ваљаности раније донетих одлука.[71] Жан Жак Русо ће удахнути нову снагу идеји позитивне слободе, ослонивши републиканизам на Боденову и Хобсову идеју суверености. Врата таквом моделу Хобс је одшкринуо у свом разматрању демократије, али их је убрзо и притворио набрајајући разлоге због којих је владавина једног боља од владавине скупштине.[72] Колективно одлучивање мноштва нестално је и, као што су то признали Макијавели и Полибије, почива на несигурним темељима сукобљених политичких ставова. Тврдећи да је потребно препустити искључиво суверену да одлучује о питањима вере, савести, добра и зла, правде и неправде, Хобс жели да уклони запаљиву полемику из јавног простора. Он има на уму политички неактивног поданика, не много другачијег од неког нашег савременика који управљање препушта власти и спокојно живи незаинтересован за политику.

---

71 О позитивној и негативној слободи пише Isaija Berlin, *Četiri ogleda o slobodi* (Beograd: Filip Višnjić, 1992), 200–259. Однос Хобса према републиканској традицији слободе обрађује Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

72 Hobs, *Levijatan*, 1:193–195.

IV

ЏОН ЛОК: РЕВОЛУЦИЈА, СЛОБОДА И ТЕОЛОШКИ ОДГОВОР НА БОЖАНСКА ПРАВА КРАЉЕВА

Политичке прилике у Енглеској до 1681. године

После краткотрајног републиканског периода, а две године након смрти Оливера Кромвела, монархија је у Великој Британији обновљена 1660. године, повратком Чарлса II из избеглиштва. Период који ће уследити обележиће сталне напетости између многих утицајних посланика у парламенту и краља, прво Чарлса II, па затим његовог млађег брата Џемса II (1633–1701). Ови ће политички сукоби кулминирати Славном револуцијом 1688. године. Основна осовина сукоба и даље је био спор око тога да ли краљ треба да има неограничену власт, односно да ли власт пре свега припада парламенту или краљу. Зато можемо рећи да је, бар у најопштијем смислу, период од 1660. до 1688. године обележила политичка напетост слична оној која је претходила грађанском рату у Енглеској 1642. године. Ипак, у ужем смислу, основно политичко питање које је обележило овај период тицало се тога да ли круну сме да наследи католик. Парламентарци су с разлогом сумњали да је Џемс II католик, што је постало посебно важно с обзиром на то да Чарлс II није имао деце која би га могла наследити, иако јесте имао бројно ванбрачно потомство. Џемс II је био први наследник Чарлса II и наследиће га 1685. године.[1]

Питање вере будућег краља није само подгревало још увек свеже неповерење између англиканаца и других протестаната и католика, већ је имало и друге две важне импликације. Прво, међу протестантима је било заступљено мишљење да католичанство подразумева ограничену

1 Период енглеске историје од обнове монархије до Славне револуције сажето описују Доналд Пенингтон, *Европа у седамнаестом веку* (Београд: Clio, 2002), 545–556 и Dragoljub Živojinović, *Uspon Evrope (1450–1789)* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 281–286. Корисне и лако доступне биографске податке о Локовом животу и политичком ангажману нуди William Uzgalis, “John Locke”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke/.

државну сувереност, због утицаја папе на државну политику, а можда и потпуну зависност круне од одлука папе. Друго, Француска је имала католичког краља и он је био апсолутни монарх. Зато је страх од страног утицаја, било француског или папског, пратио страх од апсолутизма. Истакнути енглески политичар, лорд Шафтсбери (1621–1683) у једном свом говору изјавио је да су „папољупство [*popery*] и ропство попут двеју сестара, те иду руку под руку”.[2] Идеју да постоји снажна веза између апсолутизма и француског утицаја добро илуструју речи још једног посланика, барона Хенрија Капела (1638–1696), који тврди да је монархија у Француској „апсолутна и [да] не познаје ограничења, [и да су у њој] поданици на располагању краљу и својим телом и својим животом”.[3] Веза апсолутизма и католичанства чинила се све снажнијом сваким новим настојањем Чарлса II, а касније и Џемса II, да учврсти своју власт и надјача опозицију у парламенту. Да подсетимо, Чарлс II је имао блиске везе са француском круном. Његова мајка је била Францускиња и католкиња, ћерка француског краља Анрија IV. Сам Чарлс II је део своје младости провео у изгнанству у Паризу, касније је владао одржавајући блиске везе са својим рођаком, Лујем XIV, а на самрти је постао католик.

Противници Чарлса II окупили су се у парламенту око идеје ограничене (уставне) монархије, делили су неповерење према католичким владарима, а удружили се у проналажењу институционалних начина да се не дозволи ниједном католику да постане краљ. Ово је важан моменат у уставној историји Енглеске, пошто ће политичка група окупљена око антиапсолутистичких циљева касније бити названа виговцима, док ће присталице краља остати познати као торијевци. Виговци су на разне начине покушавали да успоставе парламентарну контролу над краљевим одлукама, а један од њихових најистакнутијих чланова био је лорд Шафтсбери. Поред већ установљеног и тешко извојеваног права парламента да контролише и одобрава опорезивање, виговци су осмислили још један снажан механизам контроле извршне власти. Наиме, настојали су да уздрмају краљевску власт тако што ће краљеве службенике натерати да одговарају за издају уколико парламент процени њихове поступке непримереним (*offensive*), чак и онда када су ти поступци били сасвим

2 John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 44.

3 Ibid.

легални. Краљ више није могао да заштити оне који су спроводили његову вољу.[4]

Верско питање је остало важан део политичке борбе. Виговци су се опирали покушајима Чарлса II да слободу вероисповести прошири на католике, а у парламенту је изгласан закон о искључивању католика и неангликанских протестаната из државних служби. Закон из 1673. године (*Test Act*) прописивао је обавезу полагања заклетве која садржи тврдње неспојиве са католичком вером. Католици би одбили да изговоре овакву заклетву, те би их то разоткрило и дисквалификовало у даљем вршењу државних дужности. Џемс II, у то време још увек само војвода од Јорка и још увек само наводно католик, одбио је да изговори заклетву, одрекавши се највишег чина у ратној морнарици. Тиме је потврдио да су гласине о његовој католичкој вери тачне. Виговци, предвођени лордом Шафтсберијем, покушавали су да прошире опсег деловања заклетве, прво у циљу елиминисања католика у парламенту, а коначно и у циљу одузимања наследног права Џемсу II. Ипак, ни парламентарна већина није успела да забрани Џемсу II да наследи престо. На крилима антикатоличке хистерије коју су изазвале нетачне гласине о католичкој завери да се убије Чарлс II 1678. године (*Popish Plot*), виговци су на изборима од 1679. до 1681. године стекли већину у парламенту. Виговска иницијатива наишла је на снажан отпор краља и горњег дома парламента, а Џемс II није лишен наследног права.[5]

Изборни успеси виговаца и енергична борба за искључење Џемса II само су појачавали напетости између парламента и краља. Чарлс II је неколико пута распустио парламент до 1681. године, те је од тада па до своје смрти 1685. године владао без парламента. Виговци су били фрустрирани исходом своје борбе против Џемса II, односно чињеницом да већина у парламенту не значи много уколико се краљ снажно противи важном закону који та већина жели да донесе. Краљева самовлада лишила је виговце могућности да делују кроз парламент, а неуспех да до својих циљева дођу парламентарним средствима усмерио је њихова размишљања ка радикалнијим мерама. Присталице краља снажно су одговориле на виговске притиске и лорд Шафтсбери је заточен 1681. године под оптужбом за велеиздају, а виговци почињу да размишљају о насил-

4 Ibid., 44–45.

5 Uzgalis, „John Locke"; Пенингтон, *Европа у седамнаестом веку*, 546, 548.

ном свргавању краља. Шафтсберијев лекар, блиски пријатељ и сарадник Џон Лок (1632–1704) те године почиње да пише „Две расправе о влади",[6] „теоријски проглас крајњег права на револуцију".[7] Лок нуди спис којим настоји да подстакне побуну против краља и убеди читаоце да немају одговорност према краљу који злоупотребљава свој прерогатив и који крши њихова природна права. У ужем смислу, Лок одговара на „Патријарху" (*Patriarcha*), дело Роберта Филмера (1588–1653) које је постхумно објављено 1680. године управо са циљем да послужи као теоријско оправдање краљевог апсолутизма.

Славна револуција и троструки одговор на политичка питања

Филмер је понудио теорију божанског права краљева на неограничену власт, развијајући аргументацију коју је понудио још Џемс I. Позивајући се на Библију, класичне ауторитете попут Аристотела, али и учене људе свога времена, од Хуга Гроцијуса до Франциска Суареза и кардинала Роберта Белармина, Филмер нуди псеудоисторијски аргумент по коме је политичка власт у суштини очинска власт. Очинска и политичка власт краљева потиче од Адама, оца свих људи и носиоца прве власти. Филмер тако прати развој власти од Адамовог потомства до краљева у седамнаестом веку и тврди да се од Адама политичка власт није препознавала само по свом очинском карактеру и преношењу са оца на сина, већ и по свом неограниченом опсегу. Бог је Адаму дао апсолутну власт, Адам ју је пренео на своје синове, прве библијске патријархе, а сада исту такву власт треба да уживају они који су их наследили.[8]

Локова „Прва расправа о влади" непосредно је и готово искључиво посвећена критици Филмерове аргументације, док „Друга расправа о влади"[9] садржи, поред оповргавања Филмерових ставова, значајан и заокружен корпус Локових политичких идеја. Овде ћемо се усредсредити

6 У даљем тексту: „Две расправе".

7 Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 48.

8 Robert Filmer, „Patriarcha. Odbrana prirodne vlasti kraljeva od neprirodne slobode naroda", u *Dve rasprave o vladi kojima prethodi „Patriarcha" ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji" Džona Loka* (Beograd: Utopija, 2002), 45–116. Филмерову аргументацију сумира и Лок на почетку „Друге расправе о влади".

9 У даљем тексту: „Друга расправа".

на разматрање „Друге расправе”, али пре него што то учинимо потребно је рећи још понешто о политичком контексту Локовог дела. Као што смо већ рекли, Лок почиње да пише „Две расправе” најкасније 1681. године. За то време је лорд Шафтсбери ослобођен и, страхујући од поновног хапшења, бежи у Холандију 1682. године. Такође, неки од најекстремнијих противника Чарлса II 1683. године су планирали атентат на краља. Завера није успела, а краљ се у последњим годинама своје владавине светио виговцима од којих су још многи, страхујући од прогона, побегли у Холандију, укључујући и Лока. Лок у Холандији довршава своје најпознатије филозофско дело, „Оглед о људском разуму”,[10] а вероватно и сарађује са другим побуњеницима.[11] У међувремену у Енглеској је 1685. године Џемс II наследио свог брата на престолу. Ипак, моћ новог краља слаби, а побуњенички циљ се остварује. На позив угледних енглеских протестаната, Виљем III Орански (1650–1702) искрцао се у Енглеску 1688. године са бројном војском, чиме је отпочела Славна револуција. Виљем Орански био је истакнути протестант, племић и први човек Холандске републике. Виљем је био ожењен својом рођаком Мери (1662–1694), ћерком Џемса II, такође протестанткињом. На крају, обоје су били потенцијални наследници енглеског престола: Виљемов деда са мајчине стране био је краљ Чарлс I, а Мери је такође била Чарлсова унука, али са стране свог оца, Џемса II.

Краља Џемса II убрзо су напустили његови сарадници и прикључили се Виљему. Поражени краљ побегао је у Француску, а Виљем ће владати Енглеском заједно са својом супругом. На броду којим је Мери допутовала у Енглеску налазио се и Лок.[12] Славна револуција означила је коначну победу парламента и успостављање уставне монархије у Енглеској. Краљевска власт је била трајно ограничена, а Лок је коначно објавио „Две расправе” 1689. године, као и превод свог „Писма о толеранцији”. „Двема расправама” је пред објављивање додао предговор у коме овај доста раније започети (а можда и доста раније довршени) спис представља као подршку Славној револуцији. Оба ова дела објавио је анонимно и тиме раздвојио своје запаљиве списе о политици и религији од првог издања „Огледа”, раскошно штампаног филозофског дела које је исте године поносно потписао и објавио.[13] Ипак, Лок је једнако наставио

10 У даљем тексту: „Оглед”.
11 Uzgalis, “John Locke”.
12 Ibid.
13 John Dunn, *Locke. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 14.

да ради на допуњеним издањима „Огледа" и „Двеју расправа", као и да заступа идеје изнете у њима. Иако је већ било прилично добро познато ко је написао „Писмо" и „Две расправе", разлог за тајновитост коју је Лок неговао до пред саму смрт можда можемо пронаћи у чињеници да је овај сада угледни и утицајни интелектуалац у својим разноврсним државним задужењима, посебно када је у питању спољна трговина, спроводио Шафтсберијев програм „из позних шездесетих и раних седамдесетих година седамнаестог века, програм веома свесног трговачког империјализма који служи уском енглеском интересу."[14] Лок је у то време био истакнути члан Одбора за трговину (*Board of Trade*), тела чији је био секретар више од двадесет година, а чији рад је био и остао нераскидиво везан за енглеску колонијалну политику.

Као загрижени протестант и особа која је настојала да верно служи енглеским интересима, Лок није хтео да дозволи да се његови ставови о религији и политици употребе против онога што је сматрао енглеским интересима. И „Две расправе" и „Писмо о толеранцији" написани су у конкретним политичким условима и за уске и конкретне политичке сврхе, те би за Лока било је неприхватљиво да троши свој углед неминовним туђим злоупотребама садржаја ових дела. Једна таква (зло)употреба дошла је баш из пера његовог доброг пријатеља Виљема Молинуа (1656–1698), који је у свом спису црпео аргументацију из анонимног текста „Двеју расправа" и подржао економску независност Ирске, политику сасвим супротну оној коју је управо Лок у то време спроводио. Лок је умро 1704. године, те није могао да доживи нешто што би из угла једног истакнутог енглеског чиновника вероватно била и највећа (зло)употреба „Двеју расправа" – ослањање америчких револуционара на њихов садржај у борби за независност од британске власти, седамдесетак година после његове смрти.[15]

На политичка питања свога времена Лок у „Двема расправама" одговара тројако. 1) У најширем смислу, ово је спис против сваке врсте апсолутизма. У Локовом историјском контексту, већи број конкретних политичких питања (на пример, да ли Чарлс II има право да распусти парламент када посланици донесу закон који му не одговара или да ли ће католички краљ наметати или бар ширити католичку веру протестанти-

14 Ibid.
15 Ibid., 22.

ма у Енглеској) уливају се у једно темељно политичко питање, а то је да ли краљ има право на апсолутну власт? Локов одговор је одричан. Због тога су, 2) у ужем смислу, „Две расправе” дело којим је Лок желео да пружи идејно охрабрење могућој побуни против Чарлса II још 1681. године, а које је на крају, такође вољом свога аутора, постало спис који нуди аргументацијску подршку Славној револуцији. 3) На крају, „Две расправе” су непосредан одговор на одбрану апсолутизма коју Филмер нуди у „Патријархи”, делу које је објављено 1680. године и које је коришћено за одбрану тежњи ка неограниченој власти Чарлса II. Сада ћемо детаљније размотрити на који начин „Две расправе” одговарају на ова питања.

Лок пише: „да бисмо правилно разумели политичку власт и *извели њено порекло из њеног извора*, морамо да размотримо у каквом су стању сви људи по природи”.[16] Упитаност о оправданости апсолутне власти је упитаност о оправданом опсегу власти човека над другим човеком. Ово се питање тиче самих темеља људске нормативности, а Лок, попут Филмера, одговор тражи у пореклу и извору власти, односно оквирима које поставља Бог. Људски закони проистичу из природног закона који диктира Бог и не могу се ни разумети ни остварити ван њега. За оне који не признају ову врсту везе нема места у људским заједницама усмереним ка испуњавању Његове воље, а то је једина врста заједнице за коју је Лок заинтересован. На пример, Лок је изричит у „Писму о толеранцији” да атеисти не могу бити део друштвеног уговора. Пошто не признају да постоји теолошки оквир људских закона, атеисти не верују у Божју казну за оне који прекрше реч или заклетву.[17] Ипак, таквих је незнатан број у Енглеској седамнаестог века и Лок може с разлогом претпоставити да базичну теолошку претпоставку о нераскидивој вези Божјег и, из њега изведених, људских закона деле готово сви којима су намењене „Две расправе”, а посебно читаоци „Патријархе” које је потребно убедити у неисправност Филмерове аргументације.

Лок је био веома религиозан човек, али се његов однос према религији вероватно не може до краја прецизно утврдити. Свакако се зна да су његови родитељи били пуританци, а он је за себе говорио да је англиканац. Ипак, постоје они који тврде да је Лок био и латитудинарац, а можда

---

16 Džon Lok, „Dve rasprave o vladi”, u „Dve rasprave o vladi” kojima prethodi „Patriarcha” ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji” Džona Loka (Beograd: Utopija, 2002), 237. Курзив је мој.

17 Džon Lok, „Pismo o Toleranciji”, u *Dve rasprave o vladi kojima prethodi „Patriarcha” ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji” Džona Loka* (Beograd: Utopija, 2002), 394.

чак и аријанац[18] Оваква збрка сасвим је уобичајена у седамнаестовековној Енглеској. Поред католика и англиканских протестаната, било је активно и прегршт различитих протестантских секти и деноминација, попут анабаптиста, квекера, пуританаца, презбитеријанаца, копача (*Diggers*), једначара (*Levelers*) и многих других. Неслагања између англиканске цркве и ових група често су доводила до прогона, побуна, па и оружаних сукоба који су, као што смо видели, кулминирали грађанским ратом у Енглеској средином седамнаестог века. Англиканска црква је и након рата, уз помоћ државе, настојала да потисне и преобрати протестанте, које је сматрала отпадницима и та је агресивна политика довела, између осталог, до исељавања великог броја неанкгликанских протестаната који су у северноамеричким колонијама тражили уточиште од притисака. Локова заинтересованост за питање верске толеранције тиче се пре свега покушаја да се сукоби међу протестантима умире, док га верска трпељивост према католицима није много занимала. Један од начина да се помогне политички пројекат верске толеранције или, просто, један од начина да се аутор успешно обрати овако разноврсној и посвађаној протестантској публици био је тај да се потражи некакав минимум основних веровања која би делили готово сви који ће читати Локова политичка дела. Латитудинарци су на сличан начин били инклузивни према другим протестантима, па отуд и сумња да је Лок био један од њих. Био латитудинарац или не, Лок је формулисању свог напада на краљев апсолутизам приступио опрезно и на начин који већина не би могла да одбаци из верских разлога.

Минимални нормативни опсег: теолошки аксиом и четири природна права[19]

За разлику од Филмера, који своје одговоре изводи из садржаја светих списа и учења цркве, Лок негује другачији и далеко опрезнији приступ. Лок полази од претпоставке да се, поред тога што су грешни, људи не слажу око тога шта су Божје намере с људским родом и како слу-

18 Uzgalis, „John Locke".

19 У овом се одељку снажно ослањам на идеје Џона Дана и пратим аргументацију коју је он изнео у разматрањима која су поставила темеље савременом разумевању Локове политичке мисли: Dunn, *The Political Thought of John Locke*. Другачије читање нуди Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija* (Beograd: Plato, 1997).

жити Богу. Штавише, ватрена спорења међу хришћанима око начина исповедања вере и значења које носи текст Светог писма (и крвави сукоби који из њих проистичу) само потврђују потребу да се буде веома обазрив у извођењу закључака, чак и из текста Библије. Такође, бројност и разноврсност тумачења Божје воље за Лока су знак да се ради о несигурном тлу за утврђивање принципа из којих би требало извести политичке закључке. Да би одговорио на питање о томе какав је опсег Бог одредио људској власти, Локу је било потребно да пронађе снажан и једноставан темељ из кога можемо извести најважнија правила која регулишу наше међусобне односе, без политичке власти и пре ње. Основу за овај (природни) минимум људске нормативности можемо пронаћи у списима који претходе „Двема расправама". Тамо млади Лок долази до једноставног теолошког аксиома по коме „постоји добронамерни Бог који нуди скуп довољних правила за усмеравање људских бића током њихових живота".[20]

Потрага за минимумом људске нормативности бесмислена је уколико су људски закони подређени систему правила која поставља злонамерни или равнодушни бог. Добронамерни бог нуди спасење људима и показује пут ка њему, а претпоставка о његовој доброти и савршености подразумева и то да су правила која можемо сазнати довољна за спасење. Дакле, спасење није немогуће, нити је случајно, а није ни резервисано за мањину најмудријих међу нама. Зато нам је за откривање минималног садржаја Божјих правила довољан разум и теолошки аксиом који не би био у супротности ни са једним (хришћанским) верским учењем. На крају, да би читав систем имао смисла, важна је претпоставка да су људи по природи слободни. Уколико би људски поступци по свом карактеру били неслободни, не би било потребе да се људско понашање регулише било каквим правилима.

Лок у „Есејима о закону природе" из шездесетих година седамнаестог века скицира начин на који можемо само разумом и чулним искуством доћи до спознаје да 1) око нас постоји свет који опажамо; 2) мора да постоји мудри и свемоћни творац тога света; 3) који није створио свет без разлога и да и од нас жели нешто; 4) што можемо, макар делимично, закључити и ако посматрамо себе и способности које нам је подарио.[21]

---

20 Dunn, *Locke*, 11.

21 John Locke, "Essays on the Law of Nature", in *Locke. Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 102–106.

Тако закључујемо да је наш задатак да славимо Бога, односно да „усмеримо и испољавамо хвалу, почасти и славу која доликује таквом творцу доброчинитељу", као и да „обезбедимо и сачувамо живот у друштву других људи".[22] Природни закон проистиче из овог сазнања, а манифестује се и кроз природна права. Права једног човека увек подразумевају обавезе других људи према њему, а у овом случају се оправдање права изводи из дужности које њихов носилац има према Богу. Лок препознаје четири природна права.

Прво, уколико Бог може да нас „својом вољом донесе у свет, одржи, и однесе", а ми постојимо и осећамо потребу да сачувамо свој живот, значи да се међуљудски односи морају регулисати утврђивањем права на живот.[23] Пошто Бог жели да живим, нико не сме да ми одузме живот, зато што би ме тиме спречио да испуним своју дужност према Њему. Друго, да бисмо опстали, морамо имати приступ основним животним потрепштинама. Потребна нам је храна, склониште, топлота и све друго што води ка здравом и дугом животу. Бог, пошто је добронамеран, сваком је човеку обезбедио све што му је потребно за живот, а пошто је савршен, ничега није створио премало, али ни превише. Зато, ако свако иницијално поседује баш онолико колико му је потребно, а украдемо нешто од некога, реметимо поредак који нам је Бог наменио, јер оштећена особа неће имати довољно. Одавде потиче наше право на имовину.[24] Пошто ми је за живот потребна одређена количина добара, нико не сме да ми одузме та добра, јер би ми тиме угрозио живот. Треће, имамо дужност према Богу да будемо одговорни према сопственим телима (која Њему припадају), да их одржавамо здравим и целовитим. Исту обавезу имамо и према другим људима, те се у овоме састоји право на тело. Моја способност да служим Богу била би умањена уколико би ме неко повредио, осакатио или уколико бих се несавесно опходио према сопственом телу. Четврто, Страшни суд би био бесмислен и непојмљиво окрутан уколико би Бог разликовао праведног од грешног човека на основу поступака које овај није учинио својом вољом. Зато Лок подразумева да су сви људи створени слободни да одлучују о томе како најбоље живети, а спасење је награда за добар начин живота.

---

22 Ibid., 105–106.

23 Ibid., 104.

24 Овде намерно нећемо искористити појам „својина", а касније ћу објаснити и зашто је то тако.

Људска несавршеност онемогућава консензус око тога шта је добар начин живота. Према томе, пошто сви имамо обавезу да живимо у складу с Божјом вољом, а погрешиви смо и садржај те воље различито тумачимо, морамо признати свакоме слободу да бира свој пут ка спасењу.[25] Одатле проистиче природно право на слободу. Ово право је специфично и по томе што је то активно право: моје право на слободу тиче се мојих поступака, док се моја права на живот, имовину и тело тичу поступака других људи. Право на слободу зато није апсолутно и Лок ће, као што ћемо видети, описати природно стање као стање *савршене* слободе. Савршена слобода није самовоља, већ је у питању слобода ограничена природним правима других људи. Дакле, не могу тврдити да Бог од мене захтева да крадем и, ако будем крао мислећи да тиме користим своје право на слободу, погрешићу и прекршићу туђе право на имовину.

Право на слободу подразумева и веома тешку одговорност: исправно служење Богу води до спасења, али ће грешке водити до вечне патње. Ова (сотеролошка) претпоставка и са њом повезано неповерење према људској моћи сазнања чине Локову идеју слободе крајње индивидуалистичком, јер свако треба да пронађе свој пут ка спасењу. Одјек ове идеје можемо препознати и у „тежњи ка срећи" из америчке Декларације независности из 1776. године. Временом ће теолошки темељ идеје слободе избледети из интерпретација Локовог дела, али ће њен индивидуалистички елемент остати снажан, повезујући слободу са одговорношћу. На крају, пошто не постоји епистемолошки привилеговано упутство за живот у складу с Божјом вољом обимније од минималног скупа природних права, неприхватљиво је да се политичка власт користи како би наметнула неко религијско учење. Ова идеја је у корену Локовог концепта верске толеранције, који се простире и на људе који нису хришћани, иако не обухвата атеисте и, због претпоставке да су одани пре папи него својој држави, католике.[26] Власт, према томе, нема шта да тражи када је у питању спасење, она не сме да се меша у религијска питања и треба да дозволи исповедање различитих вера.

Опсег власти ограничен је природним правима њених грађана. Свако ко прихвата Локов теолошки аксиом мора прихватити и постојање основних природних права, а ако она постоје, власт никако не може бити

25 Ibid., 234.
26 Lok, „Pismo o Toleranciji", 393.

неограничена. Другим речима, апсолутизам мора бити потпуно неприхватљив свакоме ко прихвата бар то да је свет створио добронамерни Бог који је понудио довољно правила за усмеравање људских живота. А то су сви у седамнаестовековној Енглеској. Из основних закључака о сопственом постојању његови читаоци могу да изведу „скуп довољних правила за усмеравање људских бића током њихових живота", природна права чији су корелатив обавезе које имамо једни према другима. Чињеница да живот постоји намеће обавезу да се живот чува, а за то су потребна бар природна права на живот, тело и имовину. На крају, упитаност о правилима заједничког живљења људи била би бесмислена да нисмо створени да живимо слободни. Наш живот је за Лока пре свега живот испуњен вером у Бога, те морамо оставити довољно простора сваком човеку да покуша да испуни оно што мисли да од њега тражи Творац. Обавеза да не сметамо другима у овом подухвату у основи је права на слободу, а њен снажан политички израз је, поред владавине ограничене природним правима, секуларни карактер државе који чува принцип верске толеранције.

Локово виђење природног стања и идеја друштвеног уговора

Филмер мисли да међу људима постоји природна хијерархија, успостављена између оца и његове деце, а која се преноси по старости међу мушким потомцима. С друге стране, Локово становиште је супротно и он, попут Хобса, сматра да су људи по природи једнаки. Они, свакако, нису међусобно исти, али разлике међу људима незнатне су у односу на то што их повезује као врсту, али и у односу на разлике које постоје између Бога и човека. Људи имају посебно место у свету зато што, за разлику од животиња, поседују разум и способност да увиде да су 1) „дело једног свемогућег бескрајно мудрог Творца", 2) „слуге [Бога као] једног сувереног господара", 3) „упућени у свет његовом заповешћу и због *његове* сврхе" (курзив је мој) и 4) „створени да трају док постоји његова а не нечија друга воља".[27] Људски род има јединствену, заједничку и од других бића различиту сврху на овом свету, а природно стање не осликава размишљања о томе какви су људи некада били, нити само то какви би

27 Lok, „Dve rasprave o vladi", 238–239.

били да нема власти, већ пре свега какви јесу у односу на своје дужности према Богу.[28]

Природно стање је за Лока „стање савршене слободе”, а таква слобода подразумева слободу под природним законом, независним од „допуштења неког другог човека или […] његове воље”.[29] За разлику од Хобса, који наводи да човек у природном стању има право на све, укључујући и на тела других људи, Лок сматра да човекова природна слобода није апсолутна, већ да је ограничена природним правима других. Хобсово природно стање је стање апсолутне слободе, и зато је то стање рата свију против свих, док је природно стање код Лока стање ограничене слободе, те оно није ратно стање. И док код Хобса природни закон није закон у пуном смислу речи, пошто његово неизвршење не прати санкција, за Лока су извршиоци природног закона сви људи појединачно. Није потребно да имамо политичку власт да би природни закон био делотворан, јер је природни закон свима познат, било ко може да процени да ли се неким поступком крши природни закон или не, а било ко може и да казни прекршиоца.

Природно стање захтева од свих нас да будемо судије у сопственом случају, али је невоља у томе што су људи погрешиви и склони томе да несразмерно казне починиоце. Грађанско друштво и грађанска влада су решење за ове недостатке природног стања, и ту можемо пронаћи Локов одговор на питање због чега нам је потребна политичка власт.[30] Лок у другој глави „Двеју расправа” разматра своју „чудну доктрину” по којој сви појединци имају извршну власт у природном стању и наводи да „лако прихват[а] да је *грађанска влада* одговарајуће средство за неугодности природног стања, које свакако морају бити велике када људи могу да буду судије у свом властитом случају”.[31] Не само да ћемо, као носиоци извршне власти у природном стању, непримерено строго кажњавати оне који угрозе наша природна права, него ће мало ко бити вољан да осуди самог себе за кршење природног закона – иако је дужност коју имамо према Богу да казнимо сваки и свачији прекршај. Такође, ту је и додатни разлог који подсећа на Хобсов опис природног стања. Људи су грешни, а уживање слободе у природном стању је

28 Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 103, 106.
29 Lok, „Dve rasprave o vladi”, 237.
30 Ibid., 279, 242.
31 Ibid., 242.

> „веома несигурно и стално изложено нападу других. Пошто су сви исто краљеви као и он, а сваки човек њему једнак, и како се већи део не придржава строгог правичности и правде, онда је и очување својине у овом стању веома непоуздано и несигурно".[32]

Лок признаје да ће међусобно једнаки људи бити претња једни другима, а да је природно стање ипак „пуно страхота и непрестаних опасности".[33]

Потреба за непристрасним судијом и сигурношћу изнедриће политичку власт коју Лок дефинише као „*йраво* доношења закона са смртним казнама, и сходно томе са свим мањим казнама", које има троструку сврху и постоји „1) ради уређења и очувања својине и употребе принуде заједнице приликом извршавања таквих закона и 2) ради одбране државе од иностране повреде, а све ово 3) једино ради заједничког добра."[34] Лок овде изричито тврди да се људи удружују како би заштитили својину. То делује прилично чудно за аутора за кога смо већ утврдили да основу целокупне људске нормативности изводи из права на живот, те да право на својину свој значај црпи из своје инструменталне важности за одржање живота. Лок нам помаже да разоткријемо смисао и ове „чудне доктрине" прво у седмој, а касније и на почетку девете главе „Двеју расправа". Лок нуди своје одређење својине у ширем смислу као „живота, слободе и имовине", а касније каже и да се људи уједињују „ради узајамног очувања својих живота, слобода и имања, које назив[а] општим именом *својина*".[35] Питању својине вратићемо се на крају.

Политичка власт је, дакле, потребна да би се отклонила два основна недостатка природног стања: 1) пристрасности у примени природног закона када смо судије у сопственом случају и 2) опасности, која прети од других људи у приликама опште једнакости. Овим недостацима можемо додати и трећи. Природни закон садржи тек мали број основних правила која усмеравају живот људи, а постоји читав низ нерегулисаних ситуација које је потребно правно уредити. То је све посао политичке власти, а веома је важно да ли је она заснована на сагласности грађана и какав има опсег овлашћења, пошто је Лок одређује као „*йраво* доношења

32 Ibid., 298.
33 Ibid.
34 Ibid., 236.
35 Ibid., 278, 298.

закона са смртним казнама".[36] У питању је, према томе, право да се некоме одузме живот.

Лок на уобичајен начин користи идеју друштвеног уговора, као механизам ограничења власти. Уговором се успоставља узајамни однос којим уговорне стране размењују права и обавезе, а у темељу овог односа је сагласност једнаких људи да неко од њих треба да влада над осталима. Сагласност може бити и прећутна. О томе Лок пише када каже да такву сагласност даје свако ко „има неки посед или ужива неки део господства неке владе", те можемо сматрати да је свој пристанак дао сваки грађанин који се не буни против власти.[37] Легитимна власт („законита влада") почива на двама уговорима. Први уговор у природном стању склапа сваки човек са сваким, појединачно, а њиме настаје политичко или грађанско друштво. За настанак политичког друштва неопходно је „да се сваки члан друштва одрек[не] природне власти [да пресуђује и кажњава] и пред[а] је у руке заједнице у свим случајевима када може ради заштите да се обрати закону који је она успоставила".[38] Власт које се одричемо при склапању овог уговора је „извршна власт природног закона", а предајемо је у руке заједници.[39] На крају, удруживање у политичко друштво подразумева подређеност већег броја људи истим људским законима. Људи који су на тај начин повезани чине грађанско друштво, а остали му не припадају.

Други друштвени уговор већ не настаје у природном стању. Он се склапа између грађанског друштва и владе и за овај уговор је потребна сагласност већине припадника грађанског друштва. Другим уговором формира се пре свега законодавна власт као врховна власт, али и друге две, њој потчињене, гране власти – извршна (чији је део и судска власт) и федеративна власт.[40] Смисао постојања двају друштвених уговора у Локовој теорији је да олакша и приближи читаоцима идеју револуције. Побуне могу бити оправдане, а таква је она побуна у којој већина чланова грађанског друштва донесе одлуку да грађанско друштво раскине уговор са владом. Док Хобс покушава да бунтовне читаоце застраши повратком у природно стање, Лок настоји да охрабри своје читаоце да се

36 Ibid., 236.
37 Ibid., 295.
38 Ibid., 278.
39 Ibid., 279.
40 Ibid., 304.

побуне против власти која нарушава природна права својим грађанима. Зато за Лока побуна не значи повратак у природно стање, већ прилику да после раскида уговора са нелегитимном влашћу грађанско друштво (опет уз пристанак већине својих чланова) склопи уговор са владом у неком новом саставу. На пример, Виљем и Мери замениће Џемса II, али се пре тога енглеско политичко тело неће распасти.

Мерило легитимности сваке власти је степен у коме она испуњава своју сврху, а то је заштита природних права својих грађана. Оправдана власт је зато увек ограничена власт која помаже грађанима да остваре своју сврху на свету (или их бар у томе не спречава). Ако одемо корак даље и усредсредимо се на енглески пример, видећемо да Лок сматра да је добра власт и функционално подељена, тако да законодавну власт има парламент, а да краљ „такође има удела у законодавству". Краљ, са друге стране, има врховну извршну власт и та је власт по својој природи подређена законодавној власти. Трећа грана власти је федеративна, она се бави међународним односима и такође припада краљу.[41]

Невоља са врховном влашћу парламента и поделом власти какву Лок жели да види у Енглеској је у томе што динамика рада парламента и краља не може бити иста. Наиме, парламент има највишу власт, али се из практичних разлога састаје само повремено. С друге стране, извршна власт мора стално да буде активна како би спроводила законе.[42] Овде се отвара могућност злоупотребе, коју је 1681. године искористио Чарлс II, наставивши да влада без парламента, а пре њега Чарлс I током пуних једанаест година. Изузетно тешке друштвене околности понекад захтевају брзу реакцију државе, а пошто парламент споро и ретко одлучује, врховна власт се у таквим ванредним приликама мора поверити увек активној извршној власти. Такође, некада ће ситуација захтевати да се одступи од закона или да се он ублажи, рецимо давањем помиловања. На крају, некада ће бити потребно хитно решење за ситуацију која није предвиђена законом. Краљ, као носилац извршне власти, има право да на себе преузме ове улоге када год то прилике захтевају. Таква власт назива се прерогативом, а Лок овом питању посвећује четрнаесто поглавље „Двеју расправа" и прерогатив дефинише као „власт да се ради разборито ради општега добра, без законског прописа а понекад чак и против

41 Ibid., 313–314.
42 Ibid.

њега”.[43] Пошто не постоји власт која би контролисала примену прерогатива, нити арбитар који би одлучио када је њена примена пожељна, она може лако да буде злоупотребљена, али и лажно оспорена. Лек за ову ситуацију у којој „нема судије на земљи” јесте да се народ „обрати Богу”.[44] Лок овде није циничан, нити мисли да народ треба да се повуче и моли да злоупотреба престане. Обраћање Богу заправо је позив на револуцију у којој ће Бог да одреди исход. Ако побуњеници победе у рату, злоупотреба је била стварна, а ако буду поражени, то значи да је краљ ипак имао право да користи прерогатив онако како је то чинио. Покушаје Чарлса II да прошири опсег своје власти науштрб парламента, а онда и да влада самостално, виговци су видели управо као злоупотребу прерогатива. До побуне није дошло 1681. године, али успех револуције 1688. године је, по Локовом мишљењу, показао да су позиви на револуцију у време када је писао „Две расправе” били оправдани.

Локова идеја својине

Видели смо да Лок користи појам „својина” на два начина. Прво значење синонимно је с речју „имовина”, и ту реч „својина” можемо одредити као својину у ужем смислу. У ширем смислу, реч „својина” подразумева имовину, живот, слободу и тело. „Својина” употребљена у свом ширем смислу је синоним за термин „природна права”. Лок употребљава појам „својина” у овом другом (ширем) смислу када описује разлоге за прелазак из природног у друштвено стање. Према томе, можемо закључити да Лок, пишући о преласку из природног у друштвено стање због „уређења и очувања својине”, заправо говори да је основни разлог преласка из природног у друштвено стање заштита природних права.

Концепт својине је Локу вишеструко користан. Прво, својина и у ширем и у ужем смислу постоји у природном стању. То је аргумент супротан од Хобсовог, пошто Хобс тврди да је имовина могућа само онда када постоји државна гаранција за њено очување. Лок, тврдећи да у природном стању свако понаособ извршава природни закон, избегава уплитање државе у одређење концепта имовине. То је важно из истог

43 Ibid., 319.
44 Ibid., 322.

разлога због ког је важна и претпоставка да сва (остала) природна права претходе држави. Пошто претходе њеном стварању, права су старија од политичке власти и не могу јој се подредити. Власт је ту да гарантује права која постоје пре него што је она уопште установљена. Хобс, у жељи да сузбије могућност да се одбије послушност суверену који захтева део имовине од својих поданика,[45] пориче праву на имовину карактер природног права. За њега право на имовину није старије од државе. Лок, као што видимо, ради нешто сасвим супротно пишући о својини као насталој „без изричитог уговора свих учесника”, и то управо са супротним циљем од Хобсовог – да ограничи политичку власт.[46]

Друга корист од идеје својине за Локово дело проистиче из лакоће с којом ће читаоци „Двеју расправа” схватити суштину Локовог сложеног политичког аргумента уколико га буду посматрали кроз своје разумевање својине. Много је лакше оспорити краљеве апсолутистичке захтеве уколико су они представљени као поступци којима краљ захтева нешто што му не припада. Исто тако, ако разумемо да тежње за неограниченом влашћу нису нешто сасвим разведено од свакодневног искуства, већ да прете да нам одузму нешто наше, много ћемо срчаније бранити то што поседујемо, била то имовина, живот, тело или слобода. Локово одређење својине је зато довољно широко да обухвати примену на сва четири природна права.

Пета глава „Двеју расправа” посвећена је својини. Лок нам ту саопштава да је Бог подарио „свет људима као заједничко добро”.[47] За Лока је важно да то докаже, пошто Филмер тврди да је Адам од Бога добио свет на управљање и да је само он имао својину над свим стварима, а да је то право пренео оним својим потомцима који ће владати над другим људима. Лок не сматра да постоји ова врста хијерархије, већ да су људи једнаки, те да су могли заједнички и са истим правом да користе све што им је Бог дао на располагање за одржање живота. Међутим, ако су „сви плодови […] и звери” иницијално били заједничко добро свих људи, поставља се питање како смо почели да разликујемо шта ком човеку припада.[48] Лок ту нуди једно занимљиво решење, кључно за његов концепт својине.

45 Рецимо, опорезивањем, које је било горуће питање пред грађански рат у Енглеској.
46 Lok, „Dve rasprave o vladi”, 250.
47 Ibid.
48 Ibid.

Може се рећи да је нешто заиста наше само уколико имамо могућност да с тим чинимо шта желимо. За Лока је оваква могућност везана за нашу личност, те је сваки човек власник сопствене личности.[49] Реч „личност” овде није синоним за „тело” нити за „човека”, већ пре свега одређује нашу способност да размишљамо о самима себи и да, свесни себе, поступамо онако како желимо. Локова идеја личности веома је сложена, тиче се једног од најзначајнијих поглавља његовог „Огледа” и у њу нећемо даље улазити овде.[50] Довољно је да, упркос Локовој жељи да раздвоји аргументацију из „Огледа” и „Двеју расправа”, кажемо да је личност у тесној вези са својином утолико што одговорност за своје поступке можемо разумети и као својеврсно поседовање онога што смо урадили. На одређени начин, човек и када нема ништа друго „поседује” своје поступке. Власништво над сопственом личношћу је важна димензија слободе коју поседујемо и нераскидиво је везана за одговорност за то како ту слободу употребљавамо. Лок сматра да ће то све бити испитано на Страшном суду. Пред Богом ће свако прихватити одговорност за све своје поступке, те ће они који су одговорно користили своју слободу бити награђени, а они који су је злоупотребили кажњени.

Као што смо видели, поседовањем своје личности, људи поседују и своје поступке. Једна од могућих *мојих* активности је и рад, а то је управо начин на који ће Лок проширити поседовање личности на поседовање имовине. Лок пише: „Шта год тада [човек] узме из стања које је пружила и у њему оставила природа, он је томе додао свој *рад* и придодао нешто што је његово властито, чиме је то учинио властитом *својином*”.[51] Уколико уложим свој рад у култивисање земље коју нам је Бог дао на заједничко коришћење, онда та земља постаје моја. Исто тако, ако су плодови природе заједничка својина свих људи, јабука коју ја уберем постаје моја (јабука + мој рад = моја јабука). Поред права на имовину, ова је формула примењива и на право на живот, као и на право на тело. Онај који је својим радом створио наша тела и наше животе има својину над њима. То нисмо ми, пошто нисмо сами себе створили. То никако не може бити ни наш родитељ, јер би се тиме из зачећа искључио Бог, а тако нешто

49 Lok, „Dve rasprave o vladi”, 251.

50 Свеобухватно савремено разматрање нуди Antonia LoLordo, *Locke's Moral Man* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Нешто другачији став о Локовом виђењу личности износим у: Marko Simendić, “Locke's Person is a Relation”, *Locke Studies* 15: 79–97.

51 Lok, „Dve rasprave o vladi”, 251.

Филмер не би ни смео да тврди. Лок сматра да Бог има својину над нашим телима и животима, а да је наша дужност да се својим радом (дакле поступцима *своје* личности) старамо о ономе што је Он својим радом створио, укључујући и нас саме. Због тога ни убиство ни самоубиство не могу бити оправдани природним законом.

Природно право на имовину је на први поглед ограничено. С обзиром на то да је Бог непогрешив и да је створио природних добара таман онолико колико је потребно људима, прекршићемо природни закон уколико присвојимо више него што нам је потребно, односно ако допустимо да нешто што смо присвојили пропадне.[52] Ако дозволим да јабука коју сам убрао (и на тај начин је стекао) иструли, одузео сам једну јабуку неком другом и тиме починио грех. Иако се овде може чинити да Лок заговара некакву егалитарну расподелу имовине, то ипак није тако. Проблеми које носи прекомерно стицање решени су конвенцијом, тако што су се људи договорили да ће вредност имати роба која је непропадљива, а коју називамо новцем.[53] Дакле, свако од нас има слободу да стиче имовину колико год може, уколико стечене производе замени за новац, јер „онај ко је својим радом присвајао земљу за себе није смањивао већ увећао заједничку залиху људи".[54] Једино преостало ограничење опсега стицања условљено је чињеницом да је право на имовину секундарно у односу на право на живот. Лок тако пише да „нико не би могао да себе сматра оштећеним тиме што други човек пије воду, мада је узео добар гутљај, ако му је остала цела река исте воде да угаси своју жеђ".[55] Према томе, уколико другом човеку од тога зависи живот, природни закон захтева да му уделимо део своје имовине.

На крају, ако одређена земља нема власника, имамо право да је присвојимо тако што ћемо је обрађивати.[56] Поред уопштене тврдње да „*рад чини неупоредиво највећи део вредности*" одређеног производа, Лок својом анализом настанка својине поручује и нешто друго, а то је да где год се налази неискоришћена земља постоји и право да се она присвоји.[57] Такав простор најлакше је препознати у непрегледним прекоморским

52 Ibid., 256.
53 Ibid., 255.
54 Ibid.
55 Ibid., 253.
56 Ibid.
57 Ibid, 258.

пространствима која се могу искористити за енглеске колонијалне интересе. Иако ово није централна идеја „Двеју расправа", она је далеко од одбојне за Лока као службеника који се бави трговином и помаже лорду Шафтсберију у управљању Каролином, енглеском колонијом у Северној Америци.

V

ЖАН ЖАК РУСО: ДРУШТВЕНИ УГОВОР И ПОВРАТАК ИЗГУБЉЕНОЈ СЛОБОДИ

Напредовање ка неслободи: лоши људи, лоше установе и њихова лоша оправдања

У осамнаестом веку принцип верске толеранције полако се ширио Европом, постепено уклањајући основни разлог за крваве ратове у шеснаестом и седамнаестом веку. Идеја о друштвеном уговору између владара и народа била је већ опште место, а владари су, све више и свакако више него пре, настојали да управљају државама старајући се о томе да њихови поданици буду „бројни, здрави и продуктивни".[1] Владарима је било важно да подстичу добробит својих поданика како би оснажили своје државе и повећали своје шансе на бојном пољу у једном од многих династичких ратова који су обележили овај период. Висока политика уопште била је у великој мери персонализована – односе међу државама одређивали су у највећој мери односи међу њиховим монарсима.[2] Такође, уз малобројне републиканске изузетке, попут Холандије, Женеве и малих градова-држава у Италији, доминантно државно уређење у Европи било је монархијско. Најчешће су монархије биле апсолутне, попут Француске, Пруске, Русије, Аустрије, Шпаније и Португалије. С друге стране, Велика Британија била је уставна монархија откако је Славна револуција учврстила ограничења краљеве власти. Сличан модел поделе власти између круне и парламента постојао је и у Шведској.[3]

---

1 John Roberts, "Revolution from Above and Below: European Politics from the French Revolution to the First World War", *The Oxford History of Modern Europe*, ed. TCW Blanning (Oxford: Oxford University Press, 2000), 24.

2 Roberts, "Revolution from Above and Below", 17.

3 По темама организовани преглед историјских прилика у Европи до Француске револуције нуди Метју Андерсон, *Европа у осамнаестом веку* (Београд: Clio, 2003). Осамнаестовековном Француском на сажет се начин бави Dragoljub Živojinović, *Uspon Evrope (1450–1789)* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 505–510.

У идејном смислу, осамнаести век обележило је просветитељство. Поверење у људски разум и моћ сазнања било је на врхунцу. Научна открића, на крилима седамнаестовековног рационализма и емпиризма, подстицала су оптимизам у погледу људске моћи сазнања, а овај је полет подстицао водеће научне ауторитете осамнаестог века да систематизују и прошире ризницу сваколике учености. Није необично што се управо у окриљу просветитељства родила идеја напретка. Људска историја више није била посматрана циклично нити претежно у есхатолошком контексту, већ је прихваћена идеја о постепеном развоју и побољшању друштва, културе и цивилизације, нераскидиво везаном за напредак науке. У Француској Денис Дидро (1713–1784) и Жан ле Рон Д'Аламбер (1717–1783) уређују „Енциклопедију", пројекат који је обухватио рад око три стотине аутора на до тада невиђеном корпусу од чак седамдесет две хиљаде одредница. Међу познатим ауторима, попут Волтера (1694–1778) и Монтескјеа (1689–1755), нашао се и композитор и теоретичар музике из Женеве, Жан Жак Русо (1712–1778).[4] Поред одредница о музици, Русо је за „Енциклопедију" писао и о политичкој теорији.[5]

Средином осамнаестог века, Ан Робер Жак Тирго (1727–1781), економиста и још један важан енциклопедиста, објавио је „Расправу о непрекидном напредовању људског духа", спис који велича напредак човечанства и повремено искушава читаочев осећај за умереност у литерарном изражавању. Тирго пише: „Време је дошло. Искорачи, Европо, из тмине која те је крила! [...] Време, прошири своја хитра крила! Веку Луја, веку великана, веку разума, похитај!".[6] Такође 1749. године, одговарајући

4 Важне студије посвећене Русоу преведене у Србији и Хрватској укључују: Ernst Kasirer, „Problem Žan Žak Ruso", u *Ideja republikanskog ustava* (Beograd: Dosije, 2004), 69–146, односно Ernst Cassirer, *Problem Jean-Jacques Rousseau* (Zagreb: Disput, 2012); Žan Starobinski, *Žan-Žak Ruso. Prozirnost i prepreka i sedam ogleda o Rusou* (Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991); Robert Derathe, *Jean-Jacques Rousseau i politička znanost njegova doba* (Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2018). Такође, корисно је последње поглавље Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija* (Beograd: Plato, 1997). За свеобухватан преглед Русоових идеја на енглеском језику видети: Nicholas Dent, *Rousseau* (New York: Routledge, 2005). Вредно проучавање Русоове мисли на хрватском језику нуди Dragutin Lalović, *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku* (Zagreb: Disput, 2006).

5 Концизан и општи историјски преглед просветитељске епохе нуди Андерсон, *Европа у осамнаестом веку*, 445–473. За класично разматрање просветитељске идеје видети Ernst Kasirer, *Filozofija prosvetiteljstva* (Beograd: Gutenbergova galaksija, 2003).

6 Anne Robert Jacques Turgot, "A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind", in *The Turgot Collection*, ed. David Gordon (Auburn: Mises Institute, 2011), 340–341.

на конкурсно питање о напретку које је поставила Академија у Дижону, Русо пише нешто сасвим другачије. Русоова „Расправа о наукама и уметностима" освојила је награду Академије и представља снажну критику просветитељске фасцинације прогресом, „супротстављајући се, без околишења, свему ономе чему се људи данас диве".[7] У овом тексту Русо не тврди само то да развој науке и уметности не води напретку човечанства, већ покушава да докаже како развојем цивилизације човек губи врлину, постаје све мање срећан и све мање слободан. Науке и уметности „стављају венце на гвоздене ланце којима су [људи] оковани", стварајући „срећне робове" и пружајући оправдање свакој власти, па и деспотској.[8]

Префињеност и лепи манири, који су за многе били знак напретка цивилизације, за Русоа су само непотребни и опасни украси који отуђују човека од његове слободне природе, а лицемерје које их прати један је од знакова моралног посрнућа најцивилизованијих народа. Извештаченост се види у учености онако како се показује и у лепом понашању. Уместо да се првенствено тиче унапређења врлине, наука се све више формализује, добија сопствена правила и постаје сврха самој себи. У друштвеном смислу она постаје бескорисна, отуђена од ширег друштвеног контекста и сведена на начин стицања привилегија. Тако долази до „кобне неједнакости успостављене међу људима награђивањем талената и понижавањем врлина".[9] Због свега овога, Русо сматра да су многи његови савременици докони, слаби, феминизирани, али и похлепни, сујетни и на друге начине лишени врлине. Развој науке и уметности прати и све веће богатство, а живот у обиљу само доприноси слабљењу врлине.[10] Код уметника је посебно видљива ова веза између новца, сујете и претварања. Сви уметници воле похвале и, као да то није довољан подстицај да подилазе трендовима и укусу масе, они су принуђени да „спуст[е] геније свога века" како не би умрли „у немаштини и забораву".[11] Ово је зачарани круг међузависности неукуса и порочности, пут ка кварењу укуса и врлине са ког нема повратка. С друге стране, Русоов спис слави „једноставност првих раздобља", једноставну срећу која је прати и врли-

7 Žan Žak Ruso, „Da li je obnova nauka i umetnosti doprinela popravljanju morala", u *Društveni ugovor* (Beograd: Filip Višnjić, 1993), 188.

8 Ruso, „Da li je obnova nauka i umetnosti", 189–190.

9 Ibid., 202.

10 Ibid., 198.

11 Ibid., 199.

ну карактеристичну за Спарту и Рим у свом републиканском периоду, оличену пре свега у храбрости и родољубљу.[12]

Идеје изнете у „Расправи о наукама и уметностима" постаће полазна тачка Русоове политичке теорије. За разлику од Бодена и монархомаха који су на супротне начине реаговали на верске сукобе у Француској, Хобсовог напада на оне који су захтевали ограничену власт и превласт парламента и Локовог ангажовања на виговским позицијама, политичке идеје Жана Жака Русоа нису биле мотивисане непосредним учешћем у политичким догађајима његовог времена. Питање Академије у Дижону мотивисало је Русоа да на уопштен начин размисли о снажној вери у напредак као доминантном тренду који је бојио интелектуалну климу осамнаестовековне Француске. Његов одговор био је супротан, став према напретку крајње песимистичан, а циљ очување републиканске слободе у условима свеопштег моралног посрнућа.

Русо ће своје основно питање поставити 1762. године, на самом почетку „Друштвеног уговора", а оно гласи: „да ли, у грађанском друштву, може да постоји каква основа за легитимну и сигурну владавину, кад се узму људи такви какви јесу, а закони онакви какви могу да буду".[13] Русо описује човека заточеног у цивилизацији коју је створио, човека који је „рођен слободан, а свуда је у оковима".[14] Неслобода је карактеристика свију – пошто зависе једни од других, у оковима су једнако и владари и људи над којима владају.[15] Због сложене мреже међузависности, човек из неслободе не може да иступи повратком у природно стање, те једино што преостаје јесу покушаји да се закони промене тако да човек (п)остане слободан, а власт оправдана. Овај задатак није нипошто оригиналан, али Русоов одговор свакако јесте.

Силина којом Русо одбија идеју напретка једнака је снази којом одбија формуле оправдавања политичке власти које доминирају његовим временом. Русо своди сложене античке типологије оправданих и неоправданих (добрих и лоших) политичких поредака на само две врсте држава: легитимне и оне које то нису. Легитимне су само републике, а под тим појмом подразумева „сваку државу засновану на законима, без

---

12 Ibid., 200.

13 Žan Žak Ruso, „Društveni ugovor", u *Društveni ugovor* (Beograd: Filip Višnjić, 1993), 27.

14 Ibid.

15 Žan Žak Ruso, „O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima", u *Društveni ugovor* (Beograd: Filip Višnjić, 1993), 169.

обзира на облик њене владавине”.[16] Нелегитимне су све државе које су засноване на самовољи владе, опет без обзира на то да ли су њихове владе монархије, аристократије или демократије. Вратићемо се на ово питање касније, али за сада је важно да подвучемо то да за Русоа постоји само један начин да власт буде легитимна, а то је да буде у рукама целокупног сувереног народа.

Идеја да политичка власт потиче од народа није ни у ком случају нова. Чак и ако оставимо по страни античку (пре свега, римску) републиканску традицију и њене средњовековне рецепције, сасвим је јасно да модерне теорије друштвеног уговора почивају на замисли да је извор власти у вољи народа. Њу једнако, иако са другачијим последицама, износе и Хобс и Лок. Ипак, Русо није задовољан оваквим интерпретацијама. Теорије друштвеног уговора јесу наративи о изворној слободи која је у рукама народа (појединачно или колективно), али су пре свега објашњења тога како се и зашто та слобода отуђује, односно некоме предаје. За Русоа је отуђење слободе неприхватљив исход који чини све теорије друштвеног уговора које претходе његовим оправдањима неслободе. Супротно томе, он пише о суверености коју народ задржава у њеном изворном, неограниченом облику.

На крају, поред критиковања просветитељске опчињености напретком, те снажног незадовољства одговорима које пружају водећи модерни политички теоретичари, Русо је огорчен и на државне установе које гаје и прикривају неслободу. „Просвећеност” просвећеног апсолутизма само је маска за владавину појединца, која балансира између често посвађаних интереса и хирова мањине која чува своје сталешке привилегије, било да се ради о племићима, свештенству или богатим грађанима. Ствар је утолико гора што ова мањина, елита која окружује краљеве и која може утицати на државну политику, своје државничке функције најчешће не добија врлином, већ наслеђивањем или, често, куповином. Друштвену елиту, поред раскошног живота, карактерише и посебна заинтересованост за сопствени углед и друштвени статус која некада води и до данас комичних, а тада веома озбиљних личних, па и политичких последица. Тако су, на пример, племићи у париској скупштини ватрено штитили привилегију да носе шешир док се обраћају скупштини, а гувернер Бургундије имао је муке при отварању седнице сталешке

16 Ruso, „Društveni ugovor”, 53.

скупштине око туђег надметања у угледу, односно тога да ли поред њега треба да хода угледни бургундијски војни командант или председник скупштине.[17] Углађеност и лепи манири само су прикривали изузетно компететивну природу односâ међу људима истакнутог друштвеног положаја и њихову сурову међусобну борбу за престиж. Ово је такмичење свој израз проналазило и у надметањима у улагању у уметност, културу, па и науку. Ове су напетости, инхерентне друштвеној елити, представљале изазов за француске монархе као крајње арбитре жестоких сукоба између њихових најугледнијих поданика.

Ако су све ово карактеристике француске апсолутне монархије, могло би се помислити да Русо има речи хвале за Енглеску као државу у којој је парламент Славном револуцијом коначно извојевао победу против краљевог апсолутизма. Међутим, Русо сматра и енглеско решење опасним по слободу и ова би се критика могла односити и на данашње парламентарне демократије. Доминација парламента над краљем начелно је прихватљива, али она никако не води до слободе уколико парламент чине представници народа, а не сами грађани. Енглеско искуство сувереност је сместило пре свега у руке представничког тела, али сама природа политичког представљања таква је да отуђује слободу из руку народа и даје је посланицима. Зато Русо тврди да је енглески народ „слободан само за време избора чланова парламента: чим су они изабрани, он је роб, он није ништа. Начин на који он искоришћује своју слободу за време њеног кратког трајања показује да он заслужује да је изгуби".[18] Размотрићемо касније Русоову критику представљања у контексту његове идеје опште воље.

Три корака од природног стања до арбитрарне власти

„Расправа о наукама и уметностима" представила је у кратким цртама оно што Русо сматра озбиљним недостацима друштва у коме живи. Такође, наговестили смо то да је централна тема његовог „Друштвеног уговора" људска слобода, односно упитаност о томе како је обновити у условима крајње друштвене искварености. На крају, сазнали смо и то да

17 Roberts, „Revolution from Above and Below", 32.
18 Ruso, „Društveni ugovor", 95.

је Русо неслободу могао да препозна једнако у интелектуалној клими свога времена, тада доминантним политичким установама, али и учењима виђених политичких мислилаца, која су подупирала баш оваква уређења. Ако основни увид „Расправе о наукама и уметностима” поставља темељ Русоове политичке теорије, „О пореклу и основима неједнакости међу људима”[19] даје нам његов одговор на питање како је до искварене цивилизованости дошло. Русо у овом делу, „на основу човекове природе и бића која га окружују, замишљ[а] шта би било са људским родом кад би био препуштен сам себи”, односно размишља о томе како би човечанство могло постати то што сада јесте ако се изузме некаква божанска интервенција.[20] Написан 1754. године, као одговор на још једно конкурсно питање Академије у Дижону, овај спис, иако ненаграђен, кључно је место за разумевање Русоовог виђења природног стања и разлогâ који су људе натерали да створе државу. У наредним редовима бавићемо се текстом списа „О пореклу и основима неједнакости”, Русоовим описом природног стања и преображаја природне једнакости у трима степенима друштвене неједнакости. Први степен тиче се настанка својине и стварања права на њу, други се бави настанком управне (извршне) власти, а трећи „сменом законите владе произвољном”.[21] Прва неједнакост разликује богате од сиромашних, а друга јаке од слабих. Трећа одговара ономе што Русо види као друштвене прилике свога времена и она најрадикалније дели људе – на господаре и робове.

Русо дели са Хобсом и Локом основну почетну претпоставку, а то је да су људи по својој природи, па тако и у природном стању, слободни. Ако се по нечем људи разликују од животиња, то би била пре слобода него способност мишљења, односно не то „што [човек] може да мисли, колико [то] што је слободан да чини што *хоће*”.[22] Према томе, природна карактеристика човека јесте то што поседује вољу и, према томе, слободу. Из перспективе политичке неједнакости могло би се рећи да су људи по природи и једнаки, пошто у природном стању не могу да постоје разлике условљене друштвеним положајем. Ипак, Русо је пажљив да особености друштвеног стања не учитава у карактеристике природног човека, те раздваја природну од политичке неједнакости. Он тврди да природна

---

19 У даљем тексту: „О пореклу и основима неједнакости”.
20 Ruso, „O poreklu i osnovima nejednakosti”, 138.
21 Ibid., 178–179.
22 Ibid., 144–145. Курзив је мој.

неједнакост постоји и да се огледа у разлици у способностима, старости и здрављу.[23]

Русоова антропологија специфична је и по томе што тврди да људи у природном стању нису имали разум и да због тога на њих није могуће применити било коју моралну квалификацију. Првобитно људи нису били ни добри, ни лоши, нити су имали врлине нити пороке.[24] Попут неких животиња, људи у природном стању били су самодовољни и живели су изоловано једни од других, без способности говора. Ретки и мирољубиви сусрети међу овим снажним и здравим дивљацима били су пре свега мотивисани нагоном за продужење врсте, а природа је људима обезбедила све што им је било потребно за одржање живота. Постоје још два нагона која мотивишу човека у природном стању.

Основни и најважнији нагон јесте нагон за преживљавањем, те се природни човек клони само бола и глади. Он се не боји своје смрти, пошто је за схватање смртности ипак потребан разум, а за замишљање будућих догађаја неопходан је појам о времену. Русо сматра да човек у природном стању не поседује ни једно ни друго.[25] Такође, животиње, а са њима и природни човек, чине све што могу да избегну и своју и туђу патњу, те су спремне да убију само када их на то принуди глад, и то у мери не већој од оне која је нужна за очување сопственог живота. Човек исто тако поседује природну (нагонску) „љубав према самом себи” (*amour de soi*) која заповеда да се „стар[а] о сопственом добру наносећи другом што је могуће мање зла”.[26] Ово осећање Русо разликује од самољубља (*amour propre*), себичне и порочне љубави према себи која се развија тек са разумом и у оквирима грађанског друштва.

На крају, природни човек дели још један нагон са другим животињама, а то је милосрђе, „урођен[о] саосећањ[е] да не може да подноси патње других”.[27] Русо сматра да и животиње познају саосећање, па тако наводи пример коња̂ којима инстинкт заповеда да не прегазе друго живо биће на које налете на путу, него да га избегну.[28] Свест о патњи коју изазивају бол и глад утиче на то да човек не жели ову врсту непријатности

23 Ibid., 137.
24 Ibid., 152.
25 Ibid., 146.
26 Ibid., 155–156.
27 Ibid., 154.
28 Ibid.

било коме другом, а то је „осећање које нас обузима кад се пренесемо у положај оног који пати, код дивљака неодређено и снажно а код образованог човека развијено али слабо”.[29] Снагу природног саосећања Русо демонстрира својим читаоцима тако што препричава речи Бернарда Мандевила (1670–1733), аутора који износи занимљиву идеју о томе како пороци свих појединаца могу довести до добра целокупне заједнице.[30] Русо се, наравно, не слаже са Мандевиловим идејама, али преноси један његов опис за који сматра да ће побудити саосећање код свакога: „патетичну слику човека затвореног у соби, који посматра како звер отима дете из мајчиног наручја и ломи нежне удове убилачким чељустима, а канџама кида устрепталу утробу”.[31] Снажна нелагода коју највећи број људи осећа када прочита овако нешто за Русоа је доказ да у нама постоји природно милосрђе.[32]

Позабавимо се сада начином на који се природно стање трансформише у друштвено и размотримо настанак својине. За разлику од Хобсовог, Русоово природно стање није стање рата, а за разлику од Локовог,

---

29 Ibid., 155.

30 Са оваквим размишљањем донекле се можемо срести и у Макијавелијевој „Мандраголи”.

31 Ruso, „O poreklu i osnovima nejednakosti”, 154.

32 Саосећање можда и није самоочигледна особина људи, како то Русо тврди. Штавише, заједно са идејом једнакости и нераздвојиво од ње, емпатија је заузела посебно место баш у осамнаестовековној култури. Популарном књижевношћу тог периода доминирао је сентиментални роман, а иначе је управо Русо 1761. године објавио један од најпопуларнијих романа који су припадали овом жанру, „Јулију или Нову Елоизу”. Дух саосећања надахнуо је и Волтерово снажно залагање за верску трпељивост након гнусног мучења и погубљења Жана Каласа 1762. године, протестанта који је био неправедно осуђен за убиство свога сина. Јавност се сврстала на страну Волтера, те је Краљ Луј XV поништио пресуду и држава је платила одштету Каласовој породици. Присетимо се сада да је та иста француска држава прогонила протестанте на сличне и горе начине већ дуже од сто година, па је мало коме сметало да присуствује јавним погубљењима или да учествује у линчовању људи друге вере. Чак и да се већина људи није наслађивала туђим мукама, емпатија према патњи непознатог човека свакако није била доминантно осећање у публици која се вековима окупљала да гледа спектакл јавног погубљења, те је извесно да је у осамнаестом веку почео да се мења начин на који јавност доживљава овакве призоре. Парадокс Русоове тезе о „природном” саосећању је тај што је политички употребљиво саосећање према непознатим људима највероватније производ друштвене конвенције, сентименталности као интелектуалног тренда осамнаестог века, односно друштвених околности које су проистекле управо из процеса цивилизовања против кога Русо толико страствено пише. Крајем осамнаестог века саосећање ће доживети своју најзначајнију политичку примену нудећи потпору концепцији (универзалних) људских права. О овом процесу пише Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History* (New York: W. W. Norton and Company, 2007), посебно стр. 70–82; 99–107.

оно није стање у коме човека разум усмерава ка Божјим циљевима. Човек је у природи слободан, срећан, препуштен самом себи и животу покрај довољног броја основних средстава за живот, попут хране и склоништа. Можемо претпоставити да је почетно природно благостање довело до тога да људски род постане толико бројан да „им за живот није више било довољно оно што им је природа пружила".[33] Изобиље је произвело бројност људи, а она је довела до тога да су природни ресурси постали оскудни. Вођени нагоном за преживљавањем, људи су почели да се удружују како би заједничким снагама лакше опстали и довијали су се на различите начине како да дођу до све мање доступних хране и склоништа.[34] Нуспојава настојања да се савлада природа био је развој разума, а заједнички живот пратио је развој језика. Први исход заједничког живота, развоја језика и разума, био је настанак земљорадње, и са њом ће настати и приватна својина, „јер ко би био толико неразуман да се мучи око обраде њиве коју ће да опљачка прва придошлица".[35] Земљорадња је извор својине над земљом, „јер не видимо шта би друго могао човек да унесе осим свог рада, па да присвоји ствари које није сам створио".[36] Као у Локовој теорији, првобитно присвајање је процес у коме човек улаже рад и стиче право над објектом и производима свог рада.

Удруживање људи подстакло је даљи развој људских способности, али је створило и снажну мрежу међузависности међу некад независним људима. Међузависност је омогућила да се људски род умножи и очува, али је породила неслободу: „сваком је јасно да су окови сужањства засновани на узајамној зависности људи и обостраним потребама које их везују".[37] Русо у упечатљивом стилу пише да

> „чим је човеку постала потребна помоћ неког другог, чим је један увидео да је корисно да има намирница за двојицу, једнакост ишчезе, својина би уведена, рад поста неопходан, а простране шуме се претворише у насмејана поља која је требало натапати људским знојем и где ускоро никоше ропство и беда, растући упоредо са усевом".[38]

33 Ruso, „O poreklu i osnovima nejednakosti", 147.
34 Ibid., 161–162.
35 Ibid., 147.
36 Ibid., 168.
37 Ibid., 159–160.
38 Ibid., 166.

С друге стране, што су људи постајали надмоћнији у односу на животиње, све су више били горди. Надмоћ коју је човек осетио према животињама произвела је исто такво осећање према другим људима.[39]

Основни моменат који Русо препознаје у иступању из природног у друштвено стање јесте настанак својине. Чувена је његова реченица из расправе „О пореклу и основима неједнакости": „Први који је оградио земљиште и рекао: ‚Ово је моје', наишавши на простодошне људе који су му поверовали, у ствари је оснивач образованог друштва".[40] Место својине у Русоовој теорији на пресеку је Хобсовог и Локовог аргумента. За разлику од Лока, а попут Хобса, Русо сматра да својина не постоји у природном стању. Ипак, за разлику од Хобса, а делом попут Лока, Русо сматра да сврха друштва јесте да заштити оно што смо код Лока назвали својином у ужем смислу.

Као што смо видели, настанак својине последица је све сложенијих потреба све бројнијег човечанства. Основне потребе које више није било могуће самостално задовољити заробиле су људе једне с другима, овај је однос створио својину, а она је произвела имовинску неједнакост. На крају, имовинска неједнакост створила је друштвену неједнакост и потребу имућних да заштите свој посед. Када не би постојала приватна својина, људи би могли да буду једнаки и поново слободни, јер „како би изгледали окови сужањства међу људима који не располажу ничим?"[41]

Имовинска неједнакост створила је напетост међу људима, а „[д]руштво које је тек почело да се образује, претвори се у најстрашније ратно поприште".[42] Овде се, самим настанком друштва, јавља прво ратно стање међу људима. Као одговор на то, људи који су поседовали својину и моћ над другима желели су да одбране и учврсте свој положај тако што ће неприродни однос принуде учинити присталним. Тако су настала разна теоријска оправдања политичке власти (укључујући и теорије друштвеног уговора) и Русо нуди свеобухватну формулацију текста једног таквог хипотетичког позива сиромашним поданицима, који ћемо пренети у целости:

> „Сјединимо се, рекоше им, да слабе заштитимо од насиља, да сузбијемо славољубиве, да сваком обезбедимо његов иметак. Заведимо

39 Ibid., 162.
40 Ibid., 161.
41 Ibid., 159.
42 Ibid., 170.

> правила правде и мира која ће морати да поштују сви без изузетака, и која ће у неку руку да надокнаде варљиву ћуд среће, сједињавајући моћне и слабе на заједничким дужностима. Једном речју, уместо да се сатиремо, сјединимо се у једну узвишену моћ којом ће управљати мудри закони, штитећи и бранећи сваког члана заједнице, борећи се против заједничког непријатеља и одржавајући нас у вечној слози".[43]

Оправдање било ког поретка у коме једни владају над другима за Русоа је веома опасна превара којом се и мудри и лаковерни подстичу да прихвате своју неслободу. Русо препознаје пет исхода прихватања оваквог оправдања власти, а сваки од њих погубан је по слободу:

> „Они су 1) имућнима дали нову снагу, 2) неповратно уништили природну слободу, 3) једном за свагда ударили темељ закону својине и неједнакости, 4) вештом преваром начинили га неумитним и, 5) ради користи појединих славољубиваца, све људе натерали да раде, да робују и да се муче".[44]

Појава својине условила је појаву власти, а типологија политичких облика и начина владања коју Русо нуди у разматрањима „О пореклу и основима неједнакости" у великој мери одговара типологији коју је представио Боден. Прво и основно, Русо попут Бодена разликује краљевски, аристократски и демократски начин *уӣрављања* државом.[45] Иако смо навикли да државе делимо на краљевине, аристократије или демократије на основу тога где се налази суверена (законодавна) власт, то код Русоа није случај ни у расправи „О пореклу и основима неједнакости", а ни у „Друштвеном уговору". Русо, када прича о аристократској влади, мисли на орган извршне власти који чини неколицина чланова. Управна (извршна) власт ограничена је својом наменом: „стара се о спровођењу [...] правила", „расправља о свему што служи одржању државног уређења, али не иде дотле да би га могла изменити" и „поверену [јој] власт [може] употребити само према упутствима оних који су [јој] је поверили".[46] Такође, за разлику од уобичајених типологија суверене власти, Русо сматра да врсте извршне власти не можемо лако рангирати по квалитету,

43 Ibid., 171.
44 Ibid.
45 Ibid., 178.
46 Ibid., 177.

будући да је свака од њих прилагођена конкретним историјским и географским приликама. Тако ће неким народима одговарати монархијска извршна власт, а другим аристократска. С друге стране, суверена власт у сваком ће од ових случајева или припадати целокупном народу или бити нелегитимна. Другим речима, суверена власт која не припада *целом* народу за Русоа је увек нелегитимна, без обзира на то да ли се она налази у рукама појединца, неколицине или већине.

Друго, Русо прати уобичајено разликовање покоравања људима у односу на покоравање законима. Једнакост пред законом свакако је пожељнија од покоравања господару и његовој произвољној власти. У основи захтева за покоравањем законима налази се претпоставка о томе да законе формулишу слободни грађани, односно Русоова тврдња да би у тој ситуацији „суштину државе представљао закон, а не више управа, и слобода би припала свакоме по праву”.[47] Иако ће Русо своје ставове о општој вољи као основи сваког закона развити у „Друштвеном уговору”, већ овде можемо пронаћи заметак те идеје. Људи, да би били и остали слободни, треба да се сви једнако покоравају основном закону који је, опет, појединачни израз њихове заједничке воље, односно чињенице да „је народ вољу свих сажео у једну једнину”.[48] Управа (извршна власт) служи само томе да ову вољу спроводи.

Треће, за Русоа, пре „Друштвеног уговора” постоје бар две врсте друштвеног уговора. Једна је крајње непожељна по последицама, у идејном смислу погрешна, а састоји се у одузимању слободе грађанима. О овој својеврсној превари, која оправдава нелегитимну власт, говорили смо нешто раније. Друга врста уговора пожељна је и састоји се у уговору „између народа и управе коју је он себи изабрао. Њим се обе странке обавезују да ће се покоравати предвиђеним законима који представљају везу њиховог јединства”.[49] Опет ћемо овде пронаћи паралелу између пожељног друштвеног уговора и описа у Русоовом истоименом делу. Као што смо малочас утврдили, народ је тај који ствара закон, а ваљани друштвени уговор служи да се успостави обавеза поштовања тог закона од стране самог народа, али и од стране извршне власти. Овде постоје две стране у уговору, народ и извршна власт, али и три актера: 1) народ

47 Ibid.
48 Ibid.
49 Ibid., 176.

као доносилац закона, 2) народ као поштовалац закона и 3) управа као (закону подређени) извршилац закона. Дакле, народ се обавезује да ће поштовати законе које сам донесе, а извршна власт се обавезује да ће те законе спроводити и остати њима подређена.

Четврто, Русо највећу опасност по слободу види у отуђењу управне власти од њене извршне улоге и настојању да преузме законодавну (суверену) власт. С тим у вези Русо разликује изборну управну власт (без обзира на монархијски, аристократски или демократски тип владавине) од наследне. Прва изборна власт назива се сењоријалном и у њеном називу препознајемо одјек Боденових типологија. Она се тако зове зато што окупља старије (*senior*) чланове политичке заједнице и поверава им извршне дужности. Сењоријалну, као и било коју другу изборну извршну власт, одликује други степен неједнакости о ком говори Русо, а то је неједнакост која разликује јаке од слабих и где је „преимућство припадало заслужнима, којима власт природно одговара, као и старијим, који у послове уносе искуство, а хладнокрвност у одлуке".[50] У овој (другој) фази развоја власти, поредак је још увек у највећој мери неискварен. Цивилизацијски напредак води ка даљем посрнућу, те је кварење извршне власти довело до стварања наследне власти. Носиоци извршне власти почели су да схватају своју власт као „породичну својину", нарушивши тиме основни републикански принцип, по коме тиранију препознајемо када се јавна ствар узурпира тиме што је неко учини сопственом својином, односно тако што *res publica* постане *res privata*. Уместо законите, власт постаје произвољна, а настанак такве владавине означава трећу, последњу и ропску фазу развоја људског друштва и врхунац пропадања људске природне слободе.

Друштвени уговор и људи онакви какви *сада* јесу

Кварење власти и све већа неједнакост која из њега проистиче можда и не би били толико страшни да своју исквареност не шире на остатак политичког тела. Овде проналазимо пун израз Русоове важне тезе о томе како друштво обликује карактер човека. Зато ћемо, пре него што се позабавимо тиме какви закони „могу да буду", размотрити људе „такве

50 Ibid., 178.

какви јесу". Неједнакост између власти и грађана рађа пороке у грађанском телу:

> „Грађани пристају да их други тлаче, зато што следују слепој жељи за славом и што гледају на оне испод себе, а не на оне горе; радије би да и сами господаре и не мисле толико на независност, пристају на окове само да би могли другима да их ставе".[51]

Друштво деформише људе. Њихове некада једноставне потребе заменила је извештаченост и „лажни прохтеви који су потекли из нових односа и који немају подршке у природи".[52] Сложени и неједнаки међуљудски односи створили су лажне потребе, а њих је пратило и „мноштво предрасуда супротних разуму, срећи и поштењу".[53] Човечанство је спознало живот у удобности и људи су постали размажени. Сâмо постојање луксуза створило је нове, вештачке материјалне потребе и учинило људе похлепним. У друштвеним односима настале су вештачке неједнакости. Уместо природних (телесних) неједнакости, јављају се (вештачке) друштвене разлике, као што су „богатство, племство, положај, моћ и лична заслуга", а свака од њих суштински је сводљива на богатство.[54] Друштво је тако породило лажне потребе, лажне предрасуде и лажне разлике међу људима. Заробљен у таквом свету, грађанин живи „вазда запослен, у зноју, у покрету", „удвара се [онима] које презире", „горд је на свој ропски положај и с презрењем говори о онима који немају ту част да га са њим поделе".[55]

У грађанском стању самољубље (*amour propre*) доминира над љубављу према самом себи (*amour de soi*), и док „дивљак живи у себи", „друштвени човек живи ван себе".[56] Природни човек своју срећу и спокој темељи на једноставном животу и томе што му није стало до мишљења других људи. С друге стране, човек у друштвеном стању „живи ван себе" тако што тражи одобравање и наклоност других људи и према овим критеријумима мери сопствену вредност. Проблем посматрања себе кроз очи других, никад снажнија жеља да будемо прихваћени, познати и

51 Ibid., 179.
52 Ibid., 182.
53 Ibid., 181.
54 Ibid., 180.
55 Ibid., 182.
56 Ibid., 183.

угледни, данас је вероватно релевантнији него икада. Друштвени човек несрећан је зато што његово самопоштовање и самоперцепција зависе од става других људи, а то је нешто што он ипак не може да контролише. Ово спољно лажно мерило успеха постаје и општи критеријум успешности људи који се такмиче ко ће у неслободном друштву бити популарнији, моћнији, утицајнији или богатији. Међу људима се рађа неповерење, стид, завист и љубомора. Пријатељство и романтична љубав постају оптерећени овим негативним осећањима, те се увреда теже подноси од било које друге повреде, а љубав као „најнежнија од свих страсти прима жртву у људској крви".[57] Русо закључује да због свега тога „освете постадоше страшне, а људи крволочни и дивљи".[58]

У најмању руку није пријатно живети у друштву у коме можете умрети због нечије љубоморе, зависти, неузвраћене љубави или било ког од мноштва тривијалних разлога који некога могу увредити. Такође је веома тешко живети у друштву у коме проводимо живот борећи се са другима за ограничене друштвене ресурсе, било да се они мере новцем, утицајем или туђом наклоношћу. У друштву влада „утакмица и супарништво с једне стране, а с друге супротне користи, а стално скривена намера да се до добити дође на туђ рачун".[59] Ако вам је овај опис опште несигурности коју држава не може да реши заличио на природно стање о коме говори Хобс, у праву сте. Русоова је теза да хобсовско природно стање, стање неповерења, сталне претње и сукоба, заправо постоји у највишој фази развоја цивилизованог друштва. Док су Русоови природни људи добри, саосећајни и мирољубиви, људи „какви сада јесу" заправо су карикатуре појединаца у Хобсовом природном стању. Русо је о томе изричит када пише да је савремено друштво дошло до:

> „крајњег ступ[ња] неједнакости. […] Изнова су сви појединци међу собом једнаки, јер више ништа не представљају. […] Све се своди

57 Ibid., 165.

58 Ibid. Један од најдрастичнијих израза оваквог понашања били су двобоји, чији број није јењавао упркос забранама које су у Француској ступиле на снагу још крајем седамнаестог века. Иако су некада искључиво били везани за аристократију, учеснике у двобојима у Француској осамнаестог века чинили су и „обични људи, разноразни војници, па чак и студенти". Русо је делио мишљење великог броја просветитеља о штетности двобоја, а овој се распрострањеној пракси и изричито супротставио у „Новој Елоизи". George Armstrong Kelly, "Duelling in Eighteenth-century France: Archaeology, Rationale, Implications", *The Eighteenth Century* 21, 3 (1980): 243–245.

59 Ruso, „O poreklu i osnovima nejednakosti", 169.

на закон јачег, *то јест на ново стање у природи* које се разликује од оног које је било у почетку: једно је било потпуно чисто, а друго је плод претеране покварености. Уосталом, тако је мала разлика између ова два стања, државни уговор до те мере уништен деспотизмом, да деспот представља господара само дотле док је најјачи".[60]

На врхунцу друштвеног развоја налазе се сви пороци, а људи живе супротстављени једни другима, некада и до смрти. Ниједна власт није легитимна, а свим друштвеним односима влада закон јачег. Због замршене мреже међузависности, сви су једнаки у својој неслободи – нико није слободан па чак ни онај ко је тренутно на врху друштвене лествице. Овакво стање утолико је горе јер се преноси и на односе међу државама, где такође владају стална неповерења и непријатељства.[61]

Бекство из исквареног друштва у срећније природно стање немогуће је јер су „људи доспели у положај у коме препреке које ометају њихово самоодржање у природном стању превазилазе снаге које сваки појединац може да употреби да се у томе стању одржи".[62] Преживљавање захтева удруживање снага, а удруживање снага до сада је водило неслободи. У „Друштвеном уговору" Русо се зато прихватио старог и незахвалног задатка за сваког републиканца, а то је да утврди како би могла да изгледа легитимна владавина у крајње исквареном друштву. Циљ је друштвене везе реформисати, а не расточити, а друштвени уговор постаје кључни корак у трансформацији поретка неслободе и неједнакости у сасвим супротно уређење. Сада ћемо размотрити основне карактеристике и специфичности Русоовог друштвеног уговора.

Уопштено гледано, друштвени уговор је одговор на један од основних проблема са којима се срећу политички теоретичари раног модерног периода, а то је питање како извести јединство државне воље из мноштва партикуларних воља њених грађана и при томе сачувати легитимитет власти. Хобсово решење је ту релативно једноставно. Јединство мноштва постиже се тако што се људи својевољно одричу свог права на све и, једнако својевољно, повинују се једној сувереној вољи (била то воља појединца или тела које чини група људи). Слично решење нуди и Лок. Ту се власт формира тако што већина чланова грађанског друштва позајми

60 Ibid., 182. Курзив је мој.
61 Ibid., 172.
62 Ruso, „Društveni ugovor", 35.

влади, пре свега, своју моћ да суди прекршиоцима природног закона и да их кажњава. Русо није задовољан оваквим решењима и настоји да осмисли начин на који би се од мноштва разноврсних воља грађана добила јединствена воља политичке заједнице, али тако да се слобода не отуђи од њених чланова. Овај је захтев за слободом нераздвојив од једнакости грађана, односно идеје „да сви они имају исте обавезе и да треба сви да уживају иста права”.[63]

Када смо разматрали настанак грађанског друштва и својине, видели смо да је неједнакост за Русоа извор неслободе. Тај се став понавља и у „Друштвеном уговору” када Русо пише да се законодавство „своди на две главне ствари, на слободу и једнакост”.[64] Како би се очувала слобода, важно је да сви грађани који учествују у друштвеном уговору буду третирани на исти начин, односно да се међу члановима политичке заједнице не препознају они који овлашћење дају (будући поданици) од оних који то овлашћење од њих добијају (будућа власт). Другим речима, његов друштвени уговор не представља ни одрицање слободе ни њен пренос од једних ка другима, већ „размену” којој је циљ да сви задрже слободу.[65] Русоовим речима, овај задатак је

> „[н]аћи један облик удруживања који би бранио и штитио свом заједничком снагом личност и добра сваког члана друштва, и *кроз који би свако, удружен са свим, ипак слушао само себе, и тако остао исто толико слободан као и пре*”.[66]

Решење је да се „свако, дајући себе сваком, не даје ником”.[67]

У одређеном смислу, друштвени уговор склапамо сами са собом. Свако склапа уговор посебно, тако што се на једној страни налази појединац са сопственом вољом, а на другој страни је тај исти човек, само као део политичког тела и један од носилаца опште воље. Кратко ћемо застати овде, пошто је важно разумети то да за Русоа иста физичка особа може имати више друштвених функција. На пример, када неки човек учествује у политичком одлучивању, називамо га грађанином (*citoyen*), а кад се повинује одлукама које је (заједно са другим грађанима) донео, назива се

63 Ibid., 48.
64 Ibid., 62.
65 Ibid., 49.
66 Ibid., 35. Курзив је мој.
67 Ibid., 36.

подаником.[68] Према томе, исти човек истовремено је и грађанин и поданик, део суверене власти и део тела који се тој власти повинује. Слична ствар дешава се и са друштвеним уговором који ја *као појединац* склапам са собом *као чланом политичке заједнице*. Садржај тог необичног уговора је следећи: „Сваки од нас уноси у заједницу своју личност и целу своју снагу под врховном управом опште воље; и још свакога члана сматрамо као нераздвојан део целине".[69] Када се друштвени уговор склопи, његову примену гарантује „јавна сила и врховна власт" која је њиме створена.[70]

Свима који су навикли на уобичајену уговорну стратегију по којој друштвеним уговором прелазимо из природног стања у државу или друштво може засметати то што Русоов уговор недвосмислено претпоставља постојање политичке заједнице („сваки од нас уноси у заједницу"). То за Русоа није ништа чудно, пошто је циљ његовог друштвеног уговора да реформише односе у постојећим политичким заједницама и да власт тако учини легитимном. Део његове стратегије није замишљени повратак у природно стање (ни као претња ни као пожељан исход). Као и сваки други уговор, друштвени уговор о коме пише Русо заснован је на сагласности воља, али те воље нису воље двоје људи, нити воље двеју група људи, већ се ради о сагласности појединачне воље са општом вољом. Русоов друштвени уговор зато можемо разумети као неку врсту обећања које сам (појединачна воља) дајем себи да ћу учествовати у политичкој власти и поштовати законе које тако донесем (општа воља). На овај начин и даље „слушамо само себе" и остајемо слободни као што смо били у природном стању.

Скупштина, влада и закони онакви какви могу да буду

Русоов друштвени уговор почива на сагласности свих грађана, те сви они чине републику или политичко тело „састављено од толико чланова колико његова скупштина има гласова".[71] Када су на овај начин окупљени људи активни у доношењу закона, називају се сувереном, а

68 Ibid., 36–37.
69 Ibid., 36.
70 Ibid., 48.
71 Ibid., 36.

када их посматрамо као поштоваоце сопствених закона, онда се називају државом. Према томе, суверена (највиша) власт у рукама је свих пунолетних грађана (мушког пола), а њен једини израз је доношење закона. Данас бисмо Русоово оптимално државно уређење назвали непосредном демократијом, иако га Русо тако не би назвао пошто он, као што ћемо још једном потврдити касније, демократијом не назива вид суверене (законодавне) власти, него извршне. Русо уређење које почива на народној суверености назива републиком.

Русоов захтев за учешћем свих грађана у доношењу закона у времену великих држава на први поглед не звучи претерано оствариво. Некоме се такође може учинити да Русо признаје ову поразну чињеницу када каже да је демократија остварива само међу боговима и да „[т]ако савршена влада није за људе”, односно да одговара само малим државама.[72] Ово погрешно тумачење кулминира у идеји да Русо, иако га свим силама критикује, уводи представљање на мала врата када каже да су народни посланици ипак потребни, као „комисионари” народа.[73] Ниједан од ових приговора није ваљан. Прво, Русо када говори о тешкоћама са демократијом говори о томе да је тешко замислити демократску *извршну* власт. Заиста је тако и заиста је тешко замислити да, рецимо, уместо Владе Републике Србије извршну власт имају сви грађани и да се баве свакодневном применом закона. Русо не каже да је демократска *законодавна* власт немогућа. Штавише, она је нужна.

Друго, Русо зна да величина државе може бити препрека непосредном учешћу грађана. Ипак, треба разумети то да нису сви становници једног града-државе грађани. Грађански статус доноси политичка права житељу града, а таквих може да буде и релативно мали број. Поред грађана (*citoyen*), у граду живе и „варошани” (*bourgeois*). Грађани су део града као политичке заједнице, док су „варошани” просто људи који живе на територији града (вароши). Русо зато пише да „град чине грађани”, док „варош сачињавају куће”.[74] Варошанима, попут метека у Атини или перијека у Спарти, Русо назива људе који живе у граду, али немају политичка права.[75] Од *bourgeois* се зато ни не очекује врлина коју мора

72 Ibid., 75.

73 Ibid., 95.

74 Ibid., 36.

75 *Bourgeois* није слободан у политичком смислу, јер не учествује у раду скупштине, те би Русо скоро све нас данас вероватно назвао „варошанима”.

да поседује *citoyen*. Такође, не треба заборавити ни то да се у грађане не убрајају ни жене ни малолетна лица. Овде видимо да је број грађана прилично ограничен, те није незамисливо да они заједно одлучују о садржају неког закона. На крају, решење које чува слободу у великим државама сачињеним од већег броја оваквих градова може се пронаћи у развлашћивању централне власти у корист заједничке владавине мањих политичких заједница која почива на федералним принципима.

Политичко тело почива на врлини и политичкој слободи својих грађана, оно је равнодушно према „варошанима" од којих захтева само поштовање закона. Слобода је нераскидиво везана за активно доношење одлука, а пасивност грађана доводи до пропасти државе. Русо ово становиште сумира на посебно ефектан начин, те га преносимо у целини:

> „Чим јавна служба престане да буде главна брига грађана и чим они више воле да служе државу својом кесом него својом личношћу, држава се већ налази на ивици пропасти. Треба ли ићи у бој? – они плаћају војску и остају код куће; треба ли ићи у државно веће? – они именују посланике и остају код куће. Захваљујући лености и новцу, они најзад имају војнике, који ће потчинити отаџбину, и представнике, који ће је продати. […] Чим неко каже за државне послове: *Шта ме се тичу?*, треба рачунати с тим да је држава пропала".[76]

Русо сматра да се законодавна власт не сме поверити представницима, односно да „[с]уверенитет не може имати представнике", односно да „чим један народ да себи представнике, није више слободан; он више не постоји".[77] Лењи грађани именовањем представника претворили би своју слободу у неслободу енглеског типа, где су грађани слободни само на изборима, а између два изборна циклуса над њима влада неко други. Русо зато очекује да сви грађани буду активни и да, свако располажући једним гласом, гласају о сваком закону. За усвајање закона, зависно од његове важности, потребна је проста већина или нешто већим уделом дефинисана квалификована већина гласова (рецимо већина од 70%). Ипак, гласање у скупштини не захтева од грађана да буду правни стручњаци. Од њих се тражи да буду „довољно обавештени", али и да не дебатују око садржине закона, како не би јед-

76 Ruso, „Društveni ugovor", 94.
77 Ibid., 95–96.

ни друге убеђивали у (не)оправданост његовог доношења. Одлука коју грађани доносе своди се на то да, свако за себе и не поводећи се туђим разлозима, дају потврдан или одричан одговор на само једно питање: да ли је овај предлог закона у складу са општом вољом? Гласањем, заправо, „свако даје своје мишљење о томе; а из броја гласова изводи се изјава опште воље".[78] Ако предвиђена већина процени да јесте, предлог се усваја, а у супротном се одбија.

Предлог закона може доћи и споља, од особе која није члан политичке заједнице. Штавише, од такве особе може доћи и сам устав, о чијем усвајању треба да се изјасни скупштина. Русо предвиђа могућност да предлог саобразан општој вољи може ваљано (чак и најбоље) препознати неко ко није грађанин државе на коју се предлог односи. Русо о законодавцима пише у познатом истоименом поглављу „Друштвеног уговора", где наводи историјске примере ових „изванредних људи", попут Ликурга у Спарти, децемвирâ у Риму, али и Калвина у Женеви.[79] Законодавци су стручњаци који предлажу уставе државама, што је задатак кога се и сам Русо прихватио пишући уставе Корзици и Пољској. Ипак, законодавци не смеју да буду грађани ових држава, нити (што би било још горе и сигурно одвело државу у деспотизам) чланови њихове извршне власти. Они су просто предлагачи устава о чијем нацрту треба да се изјасне само грађани државе и не смеју да имају личан и непосредан интерес од исхода тог гласања. Тиме се чува непристрасност законодавца и слобода грађана на исти начин на који се законодавна власт строго разликује од извршне, па „онај који заповеда људима [извршна власт, влада] не треба да ствара законе, онај ко ствара законе [законодавна власт, скупштина] не треба да заповеда људима".[80] Данас сасвим уобичајена пракса по којој влада предлаже законе скупштини за Русоа би била наказна.

На крају, закон мора да има општи карактер и то на два начина. Русо захтева да се у закону сједине „општост воље и општост предмета", што значи да 1) закон морају доносити сви и то у општем интересу (општост воље), као и да се 2) закон мора односити на све једнако, пошто „суверен никад нема право да оптерећује једног поданика више од другог, јер тада

78 Ibid., 104.
79 Ibid., 55.
80 Ibid., 54–55.

није више у питању општа ствар" (општост предмета).[81] Прецизније речено, општи предмет закона значи да „закон посматра поданике као једну целину, а радње узима апстрактно; никад не гледа човека као појединца нити радњу као појединачну, конкретну радњу".[82] Према томе, законом се не може појединац непосредно казнити нити наградити; у закону не може писати да ће се Тед Банди (појединац) смрћу казнити за убиство Карен Спаркс (појединачну, конкретну радњу), већ само да ће свако (поданици посматрани као целина) ко другоме одузме живот (апстрактна радња) бити кажњен смртном казном. Општост закона такође је један од гараната слободе, пошто се овим захтевом отежава прогон појединаца или мањине од стране већине грађана. Сем овог формалног ограничења, закони могу да уреде било шта, те, рецимо, не постоји природно право на својину,[83] као ни било које друго природно право. По томе што не познаје границе, Русоова законодавна власт приближава се Хобсовом виђењу суверености и разликује се од Локове концепције друштвеног уговора. Не постоје природни закони које суверена власт штити, нити било које друго спољно мерило којим би садржај суверене власти био ограничен. Власт Русоове суверене скупштине је, попут Хобсове демократске скупштине, апсолутна, а влада јој је потчињена. Док скупштина доноси искључиво опште правне акте (законе), влада доноси искључиво појединачне акте (уредбе и указе). На крају, пошто је сувереност недељива, не постоји подела власти, те ни „влада не треба да се стопи са сувереном, већ треба да буде његов извршилац".[84]

Када говоримо о влади, потребно је застати и обратити пажњу на Русоову терминологију. Када Русо употребљава реч „суверен" или „сувереност", он мисли на законодавну власт, а када пише „влада", он искључиво мисли на извршну власт. Даље, када говори о аристократији, демократији и монархији, он говори о врстама извршне власти где владају, редом, неколицина, сви или једна особа. Такође, када говори о магистратима, Русо мисли на једног или више људи који обављају извршну власт. Русо тако пише да зове „владом или врховном управом легитимно обављање извршне власти, а владаоцем или магистратом човека или

81 Ibid., 52, 49.
82 Ibid., 52.
83 Ibid., 41.
84 Ibid., 53.

тело коме је поверена та управа”.[85] Ова употреба термина је у „Друштвеном уговору” сасвим доследна.[86]

Не постоји најбоља извршна власт, већ је свака прилагођена конкретним приликама, и зато ће највећим државама одговарати монархијска, средњим аристократска, а најмањим демократска извршна власт. Ипак, могуће је да се било која од ових врста извршне власти изопачи тако што ће покушати да преузме законодавна овлашћења на себе. Видели смо да Русо још у расправи „О пореклу и основима неједнакости” пише како је трансформација управне у суверену власт уништила слободу првих друштава и до краја их искварила. Та опасност увек постоји, а посебно је актуелна због чињенице да ће свака група људи, чак и насумично одабраних, формирати у неком тренутку вољу групе (коју Русо назива посебном вољом). То ће се десити и са магистратима: посебна воља покушаће да надјача општу вољу, влада ће покушати да преузме законодавне надлежности од скупштине и, концентришући целокупну власт у својим рукама, уништи слободу. Русо зато наглашава да однос између законодавне и извршне власти не може бити уговорни. Ово нису две равноправне власти, већ скупштина наређује влади, ствара је и може је распустити када год је то потребно. Зато је акт настанка владе управо закон.

Влада настаје на начин који је, како каже Русо, „сложен, односно састављен од два друга акта, то јест: од доношења закона и извршења закона”.[87] Такође, Русо овај процес појашњава и тиме да влада настаје „наглим претварањем суверенитета у демократију”.[88] Овде је важно да познајемо Русоов вокабулар и основне одлике извршне и законодавне

---

85 Ibid., 68.

86 Русо на једном месту, желећи да истакне терминологију коју користи, пише о тренутку када „је и сама монархија република”. Ruso, „Društveni ugovor”, 53. Ово је добра прилика да на примеру препознамо како Русо примењује свој категоријални апарат. Монархија је република онда када постоји један носилац извршне власти, а када је законодавна власт у рукама целокупног народа. Овде би се могле повући две савремене паралеле, уз ограду да Русо не би пристао на то да назове савремене државе републикама (дакле легитимним државама) пошто њихове скупштине чине представници, а политичку сцену кроје политичке партије. Ипак, када ово не би био случај, Русо би могао да каже да је у Сједињеним Америчким Државама монархија република, пошто је председник на челу извршне власти. Такође, Русо би могао да опише Републику Србију као изборну аристократску републику, пошто извршну власт има влада неколицине коју именује парламент.

87 Ruso, „Društveni ugovor”, 97.

88 Ibid., 98.

власти. Кренимо редом. Претпоставићемо да је потребно формирати владу коју ће чинити шест министарстава. Скупштина ће донети закон о влади по коме се формира извршна власт коју чини шест министарстава и ово је први акт (доношење закона). Међутим, општост закона намеће ограничење по коме није могуће законом именовати конкретне људе за ових шест функција, исто као што у нашем ранијем примеру закон није могао да осуди, именом и презименом, Теда Бандија.

Следи „нагло претварање суверенитета у демократију". „Суверенитет" представља законодавну власт, а „демократија" извршну власт, те ово значи да ће чланови скупштине нагло престати буду део законодавне власти и постати извршна власт. То чине да би донели само један акт (извршење закона), а то је акт којим ће именовати конкретне људе за министре за законом предвиђених шест министарстава. Закон може на конкретан случај применити само извршна власт, а извршну власт коју чине сви грађани Русо назива, као што знамо, демократијом. Када је овај посао обављен, грађани се враћају из демократије у сувереност и настављају да учествују у законодавној власти, док се сада о извршењу закона може старати новоформирана влада. Од тог тренутка влада служи као посредник између наших двају основних својстава: сви ми као грађани доносимо законе како би их влада спроводила над свима нама као поданицима. Уколико влада не ради свој посао како ваља, у скупштини ћемо укинути закон којим је та влада настала и новим законом формирати нову.

Појединачна, посебна и општа воља

Општа воља је кључни Русоов концепт. Сваки човек има сопствену вољу, коју Русо назива личном или појединачном вољом. Ова воља је најснажнија у свима нама, кроз њу себе видим као појединца чији интерес постоји независно од других људи. На пример, моја лична воља може ме усмерити ка томе да посветим живот стицању новца. Или, пошто ми је свакако драже да имам више новца него да га имам мање, појединачна воља може ме усмерити ка томе да се у политичком одлучивању определим за предлог закона којим се смањује стопа пореза. Појединачне воље такође су веома разноврсне. Неко ће данас сматрати да му је лично најважније да живи у што мање загађеном окружењу, други ће еколошка

питања подредити економском напретку, а трећи ће на прво место ставити своју безбедност. Друштвеним уговором управо ову себичну вољу подређујемо општој вољи. Ипак, због њене снаге, тешко је ову вољу елиминисати и сасвим је очекивано да људи теже томе да следе сопствени интерес када год за то добију прилику.

Посебна воља је воља неке групе људи. Рецимо, посебну вољу ће данас имати нека политичка партија, удружење, синдикат или било каква друга организација. Циљеви и интереси организације чији смо чланови могу бити донекле подударни са нашим личним циљевима и интересима, односно посебна воља се може донекле подударати са појединачном, али ово преклапање није никада потпуно. Не мисле сви чланови неке политичке партије идентично о свим питањима, нити сви мисле онако како партија мисли. Русо сматра да је посебна воља веома опасна по државу и томе ћемо се ускоро вратити.

Општа воља је воља целокупног политичког тела и заправо се може одредити као тежња ка заједничком интересу или, мање модерним речником речено, општем добру. Општа воља је непогрешива, а њен израз је закон. Шта значи непогрешивост опште воље? Општу вољу не би требало посматрати као субјективни израз личних или посебних воља које су свакако погрешиве, нити као некакав компромис између њих. Штавише, општа воља није нужно воља већине, некада није ни воља свих грађана, а никада није исто што и посебна воља. Општи интерес једне политичке заједнице је објективна категорија која постоји независно од тога шта њени чланови желе, али и од тога да ли тај општи интерес уопште виде.

Покушаћемо ову ствар да изоштримо служећи се делимично и Русоовим примером. Лични интерес сваког грађанина несумњиво подразумева очување живота, те ће његова појединачна воља често бити усмерена ка избегавању ризичних ситуација. Суочен са Русоовим питањем „Треба ли ићи у бој?", неки грађанин може помислити да његов лични интерес диктира негативан одговор. Међутим, постоје ситуације када је нужно бранити политичку заједницу од непријатеља, и тада би одричан одговор свих грађана на Русоово питање значио крај државе. У овом случају би се перципирани лични интерес сваког појединца (који кратковидо гледа да избегне опасност) разликовао од заједничког интереса *свих* појединаца (да се држава одбрани). Овај нам пример говори да збир појединачних воља (да се не крене у бој) не мора да се подудара са

општом вољом (да се крене у бој). Сувереност се зато тиче само опште воље, односно друштвени уговор од нас захтева да занемаримо размишљање о себи као изолованим индивидуама, да свој интерес потражимо у (општем) интересу заједнице којој припадамо и да донесемо одлуку која ће водити ка томе да се сви ангажујемо у одбрани државе.

Пример који сам дао прилично је екстреман и служи да бисмо јасније видели како је то могуће да интерес свих заједно није истоветан интересу сваког појединачно, односно како општа воља није сводљива на вољу свих. Политичко одлучивање у републици тицаће се читавог низа различитих мање или више драматичних ситуација и предлога закона који ове друштвене прилике регулишу, али је суштина у томе да са становишта политичког друштва као целине увек постоји законско решење које је боље од осталих. Решење које би се временом показало као најбоље, препознали га ми на време или не, представља садржај опште воље. Пошто је општа воља заправо ознака најбољег законодавног исхода по политичку заједницу, Русо је у прилици да тврди да је разликовање између личног интереса и општег интереса лажно и да те разлике заправо и нема, односно да је „општа воља и њихова воља".[89] У том смислу је општи интерес увек и лични интерес, с обзиром на то да је за човека немогуће да живи ван политичке заједнице. Дакле, особа која би била вођена искривљеном појединачном вољом и због тога одбила да подржи закон којим се грађанство обавезује да оружјем брани државу заправо би била кратковида када је њен истински интерес у питању и грешком би гласала за неповољнију опцију по себе (али и по све остале). Слично би се догодило ако би, вођени личном жељом да имају више новца, грађани укинули прикупљање пореза у држави. Држава више не би могла да обавља своје функције и грађани би се нашли са нешто више новца у џепу, али у далеко лошијој животној ситуацији него пре усвајања овако непромишљене мере.

Русо прихвата могућност да појединац погрешно замисли општу вољу, те да у законодавном процесу при одговарању на питање о сагласности предлога закона са општом вољом понуди погрешан одговор. Ипак, ако појединац може да погреши, слободна заједница не може, те ће већина тачних мишљења потрети она која су погрешна. Русо пише:

---

89 Ibid., 104.

> „Када, дакле, победи мишљење противно моме, то доказује само да сам се био преварио и да оно што сам сматрао као општу вољу није општа воља. Да је моје лично мишљење победило, ја бих постигао друго, а не оно што сам желео; тек тада не бих био слободан”.[90]

Политичка заједница је овде једног свог члана принудила на то да буде слободан и очувала своју, па тако и његову, слободу.[91]

Намеће се и супротно питање. Шта се дешава у ситуацији када је појединац или мањина у праву и ваљано препознају општу вољу, а остали их прегласају погрешно тумачећи њен садржај? Или, још горе, шта ако сви грађани греше? Русо сматра да је оваква законодавна грешка широких размера показатељ много дубљег проблема, а то је да већина више „не поседује сва својства опште воље”.[92] Држава у којој већина погрешно тумачи општу вољу највероватније је држава која је вођена већинском посебном вољом и која не покушава да пронађе законско решење које би било најбоље за *све* грађане, већ само за већину. У таквој држави закони губе свој општи карактер, „слободе више нема”, власт се више не може сматрати легитимном, нити уређење републиканским.[93] У условима неслободе политика је сведена на победу најснажнијих појединаца или фракција, па макар оне биле и већинске и ту ваљано препознавање опште воље више није ни важно.

Испитали смо неке од потешкоћа које проистичу из погрешног разумевања односа појединачне и опште воље, а сада ћемо се позабавити односом посебне и опште воље. Русо сматра да су посебне воље, дакле воље политичких група (посебно партија), изузетно опасне по слободу. Данас је уобичајен став по коме сматрамо политику пољем у којем се за власт такмиче политичке партије, а оне које формирају већину у парламенту добијају право да до следећих избора управљају државом. За Русоа би оваква слика политичког живота била драматичан опис неслободе. Постојање партија подстиче грађане да своје политичке ставове артикулишу кроз малобројне и унапред дефинисане партијске оквире који, сваки за себе, обухватају велики број конкретних политика. Оне врло ретко савршено одговарају преференцијама гласача, па су грађани принуђени

90 Ibid.
91 Ibid., 38.
92 Ibid., 104.
93 Ibid.

да се определе за својеврсни политички дневни мени – чак и ако им се свиђа главно јело које нуди нека партија, неће сви волети и супу и салату.

Посебна воља подстиче развој фракција и подела у држави. Уместо да су грађани уједињени као појединци разноврсних политичких ставова и идеја о томе шта је најбоље за њихову заједницу, они постају разједињени припадношћу различитим политичким организацијама. Њихова воља на тај начин се деформише, а државом не управља ни општа, ни појединачна воља, већ онолико посебних воља колико има партија које су на власти.[94] Зато је за ваљано функционисање опште воље важно да не постоје партије, као ни било које друге политичке организације. Поновимо и овде то да је за Русоа власт једних над другима једнако неприхватљива и када краљева појединачна воља влада над поданицима и када већинска посебна воља влада над мањином. Ни једно ни друго није општа воља.

Русо на једном месту наводи да посебна воља доводи до малог броја великих разлика у друштву, док општа воља тежи великом броју малих разлика. Тиме Русо настоји да покаже како се посебна воља разликује од опште воље. Сада ћемо понудити један врло поједностављени сценарио који приказује могућу напетост између посебне и опште воље. Замислимо петорицу грађана, Џоија, Дидија, Џонија, Томија и Маркија, и претпоставимо да њих петорица чине целокупно политичко тело. Они имају различите ставове о различитим друштвеним питањима и настоје да не буду вођени сопственим интересима, односно, Русоовим речником, свако од њих на свој начин препознаје општу вољу. Друштвена питања која су свима њима значајна тичу се увођења 1) прогресивног опорезивања, 2) смртне казне, 3) обавезног војног рока, 4) еколошке таксе и 5) обавезног средњошколског образовања. Ставови петорице наших протагониста приказани су у табели 1, као и исходи гласања када би свако од њих гласао о сваком питању.[95] Овим би пет гласања, за свако од пет питања, показало општу вољу петочлане политичке заједнице.

94 Ibid., 46.
95 Претпоставићемо да је за усвајање предлога довољна натполовична већина.

	прогресивно опорезивање	смртна казна	обавезни војни рок	еколошка такса	обавезно средњошколско образовање
Џои	да	да	да	не	да
Диди	не	да	не	не	да
Џони	не	не	не	не	да
Томи	да	да	не	не	да
Марки	да	не	да	не	да
исход (ОВ)	прихваћено (3)	прихваћено (3)	одбијено (2)	одбијено (0)	прихваћено (5)

Табела 1

Дакле, ако би сви гласали о сваком питању појединачно, усвојили би се предлози закона који се тичу увођења прогресивног опорезивања, смртне казне и обавезног средњошколског образовања. Овај исход поштује велики број малих разлика, пошто уважава сваку разлику у схватању опште воље за свако појединачно питање код сваког грађанина. Велики број грађана и практично неограничен број политичких питања доводи до безброј индивидуалних ставова, али нуди најфинији израз опште воље о сваком конкретном закону који треба да из такве воље проистекне. Општа воља зато је најбоља и најправеднија артикулација сложене мреже међузависности успостављене међу људима о којој смо говорили раније, а која је и довела до настанка грађанског друштва. Свака подела, било на краља и поданике, или на грађане и њихове представнике, на ову и неку другу партију, представља поједностављење ових сложених односа које је веома опасно по слободу политичког тела.

Замислимо сада да је свако од ове петорица грађана члан једне од укупно две политичке партије које немају заједничке ставове ни по једном од ових питања. Ставови партија дати су у табели 2.

	прогресивно опорезивање	смртна казна	обавезни војни рок	еколошка такса	обавезно средњошколско образовање
П1	да	да	да	не	не
П2	не	не	не	да	да

Табела 2

Сва петорица су добро обавештени грађани и сваки од њих учланио се у партију с којом има највише подударних ставова. Ипак, као што је то увек и случај, грађани ставове са партијама деле само у одређеној мери. Чланови П1 су Џои (4 подударна става), Томи (3) и Марки (3), чланови П2 су Џони (4) и Диди (3). Велики број малих разлика овде се свео на разлике између П1 и П2, односно на мали број великих разлика. Већину дакле има партија П1, и ако би она доносила одлуке, тек би три од пет питања осликавало вољу политичког тела. Разлика између исхода у ситуацији када је на власти посебна воља П1 и општа воља (ОВ) дата је у табели 3. Такође, могуће је да постоји политичко питање попут оног о увођењу обавезног средњошколског образовања, где постоји широка сагласност, али из те сагласности, због посебне воље партије П1, никада неће проистећи одговарајући закон. Проблем се може ублажити постојањем већег броја политичких партија, али никада у тој мери да се постигне степен слободе као у ситуацији у којој посебних воља нема.

	прогресивно опорезивање	смртна казна	обавезни војни рок	еколошка такса	обавезно средњошколско образовање
П1	да	да	да	не	не
ОВ	да	да	не	не	да

Табела 3

Воља грађана деформисана је и на још један начин. Томи и Диди подржавају различите партије, и код обојице постоји подударност појединачне и посебне воље у три од пет политичких питања. Томи је члан владајуће партије, Диди није. Они су се тако нашли на супротним странама политичког спектра иако се њихови ставови међусобно поклапају чак по четири од пет питања. Иако су њихови политички ставови веома блиски, партијска опредељеност раздваја их на један вештачки начин.

VI

РУШЕЊЕ И ИЗГРАДЊА ПОРЕТКА: ОПАТ СЈЕЈЕС, МАКСИМИЛИЈАН РОБЕСПЈЕР И ФРАНЦУСКА РЕВОЛУЦИЈА

Узроци Француске револуције

Француска револуција је политички догађај прворазредног политичког значаја за европску и светску историју. Овде свакако немамо простора да прођемо кроз њене разоврсне и сложене аспекте, већ ћемо само покушати да пружимо преглед узрокâ револуције и основне правце политичког деловања разноврсних актера – од умерених до радикалних револуционара, преко противника револуције, укључујући и оне који су у револуцији потражили прилику за проширење корпуса грађанских права и на оне који их до тада нису имали.[1] Друштвено и државно уређење у Француској које је трајало вековима пре револуције 1789. године, такозвани стари поредак (*Ancien Régime*), подразумевао је апсолутну власт краља, који је владао по божанском праву. Краљев апсолутизам није значио да суверен влада потпуно сам, већ пре свега да не постоје формална ограничења његове власти, попут снажног парламента који би учествовао у законодавној власти, поделе власти или устава кога би суверен морао да се придржава у својој владавини. Краљев апсолутизам подржавало је високо племство, укључујући и оне племиће који су имали највиша црквена задужења. Заузврат, краљ је племству омогућавао читав низ друштвених, али и финансијских привилегија – од посебног статуса пред законом и

1 Више историјских прегледа Француске револуције објављено је на српском језику. Опсежна разматрања нуде Франсоа Фире, *О Француској револуцији* (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1990) и Франсоа Фире и Мона Озуф, *Критички речник Француске револуције* (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996). Сажетији преглед може се пронаћи у: Френклин Форд, *Европа у доба револуција 1780–1830* (Београд: Clio, 2005), 122–160 и Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770–1914). Основи европске историје XIX века (1770–1815)*, 1 (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 43–112. За разматрање политичких идеја посебно је корисна монографија Aleksandar Molnar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi 3. Moderne revolucije: Francuska, Rusija, Nemačka* (Beograd: Samizdat B92, 2002), 9–65.

блажег кажњавања у односу на обичне људе који начине некакав прекршај, до финансирања из државне касе и изузимања од опорезивања. Племство је такође заузимало највише положаје у државној управи, често подједнако оскудевајући и у заинтересованости и у способности за ову врсту посла. Краљ је владао уз високо племство и један од његових најважнијих свакодневних задатака био је балансирање између њихових сукобљених интереса.[2]

Француско друштво било је организовано по сталежима. Од преко двадесет пет милиона становника, не више од четири стотине хиљада људи убрајало се у племство и свештенство.[3] Трећи сталеж чинили су сви остали становници, а међу њима су били најбројнији сељаци, њих око двадесет два милиона. Ипак, племићи и црква били су власници великог дела обрадивих површина.[4] Истовремено, прва два сталежа била су ослобођена многих дажбина према држави, док је трећи сталеж пунио државну касу. Као да то није било довољно, око четвртине државног буџета преливало се у руке племства кроз разне поклоне, награде и синекуре које је делио краљ. Ови су трошкови укључивали и небулозне државне издатке за сасвим личне потребе племића, попут плаћања њихових дугова или давања новца за мираз племкињама. У привредном смислу Француска је била пре свега аграрна земља, а краљев апсолутизам ослоњен на феудалну заоставштину довео је до тога да је сељаштво било у посебно лошем положају пошто је плаћало порезе и држави и локалним племићима. Трећи сталеж сносио је целокупан терет обавеза према држави, а није имао никаква политичка права. Поред фискалног терета, најсиромашнији припадници трећег сталежа били су изложени

2 Форд, *Европа у доба револуција*, 31, 35, 44.

3 Попов упућује на Сјејесову процену од стотинак хиљада, Дејвид Бин спомиње број од две стотине хиљада, а Форд пише о четири стотине хиљада племића. Упоредити Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:46, Дејвид Бин, „Аристократија", у *Критички речник Француске револуције*, уред. Франсоа Фире и Мона Озуф (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996), 688 и Форд, *Европа у доба револуција*, 44.

4 Процене се и овде разликују. Попов пише о томе да је племство и свештенство поседовало две трећине обрадивих површина, а да су сељаци поседовали само трећину. С друге стране, Бин износи податак да је највише четрдесет процената земљишта припадало племству и свештенству, двадесет процената буржоазији, а да су сељаци поседовали преостали удео. Упоредити Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:47, Дејвид Бин, „Аристократија", у *Критички речник Француске револуције*, уред. Франсоа Фире и Мона Озуф (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996), 690.

разним понижењима, попут обавезе да проводе ноћи терајући жабе које племићима ометају сан.[5]

Друштвене прилике које су претходиле револуцији додатно су погоршане великим државним издацима. Луј XVI (1754–1793), иначе не претерано способан краљ, потрошио је огромна средства за помоћ америчким борцима за независност у рату који је трајао од 1775. до 1783. године. Држава се налазила пред банкротом и, после неколико неуспешних економских реформи, краљ је био приморан да покуша да опорезује племство. Изједначавање сталежâ обавезом плаћања пореза отворило је низ повезаних политичких питања, укључујући и размишљања о једнакости, односно о (не)праведности привилегија. Краљ је сазвао Скупштину племенитих (*Assemblée des notables*) 1787. године тражећи пристанак за нови порез. Племићи су одбили краља, а краљ је распустио њихову скупштину. Проблем дефицита није био решен, а нова друштвена динамика обележена преиспитивањем установа старог поретка није се зауставила. Одређени број племића, инспирисан дешавањима у Америци, захтевао је темељну реформу, успостављање уставне монархије и формирање народне скупштине.

Француска је ипак банкротирала 1788. године, а краљ је поново покушао да обезбеди сагласност за реформе пореског система, те је заказао скупштину сталежа за идућу годину, први пут после 1614. године. Отпор апсолутизму био је све снажнији, а малобројним реформским снагама међу племством у овим настојањима придружио се и грађански слој. Ситуација је била још гора почетком 1789. године, када су Француском беснели немири због велике економске кризе, све виших цена и глади изазване слабим пољопривредним приносима. Скупштина државних сталежа састала се у мају 1789. године и састојала се из три дома, по један за сваки сталеж (свештенство, племство и трећи сталеж), а сваки дом чинило је по 300 посланика. О одлукама се гласало одвојено, по сталежима, а одлука се доносила уколико је подрже бар два од три сталежа. Према томе, представници свештенства и племства, укупно неколико стотина хиљада људи, могли су да прегласају трећи сталеж који чини више од двадесет четири милиона људи. Уз мањи део племства и свештенства, представници трећег сталежа убрзо су се заузели за то да се њихов број удвостручи. Ова би промена била бесмислена без још једне реформе, а то

5 Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:48–49.

је да се не гласа више по сталежима, већ да је потребна већина укупног броја посланика за доношење одлуке.[6]

У јавности се развила жестока дебата у вези са предлозима за ново устројство скупштине и државе, а вероватно најцеловитију аргументацију у прилог реформама је у свом тексту „Шта је трећи сталеж?” изнео опат Емануел Жозеф Сјејес (такође Сијејес или Сијес, 1748–1836) у јануару 1789. године. Сјејес је био, данас бисмо рекли, један од либералних предводника Француске револуције и један од оних који ју је преживео. Био је важан државник и део различитих настојања да се револуционарна власт консолидује све до њеног краја 1799. године, када се окренуо Наполеону Бонапарти (1769–1821). Сјејес је био посебно значајан аутор у првим годинама револуције, пошто је учествовао у писању „Декларације о правима човека и грађанина” из 1789. године, као и нацрта устава из 1791. године. Позабавићемо се сада садржајем његовог најпознатијег списа.

Сјејес: Шта је трећи сталеж? Све.

Сјејесов основи циљ било је наметање уставних ограничења краљевој власти. О томе је писао већ 1788. године, у памфлету под називом „Гледишта о начинима на које се нација може очувати од двоструког деспотизма министара и аристократа”. Сјејес се није залагао за укидање монархије, али јесте захтевао две врсте ограничења: 1) снажан парламент који ће бити носилац законодавне власти, док ће монарх бити на челу извршне власти, као и 2) устав којим ће се оваква подела улога гарантовати. До тог циља би се дошло револуцијом, тако што би скупштина, док траје израда устава, преузела контролу над пореским системом, јавним дугом и војском.[7] Када је постало јасно да прва два сталежа неће подржати овај план, Сјејес је написао „Шта је трећи сталеж?”, текст у коме настоји да покаже да револуционарну улогу треба да преузме само трећи сталеж, да он *јесте* целокупна нација и да зато његови представници у Државној скупштини сталежа могу да иступају у име свих Француза.

6 Форд, *Европа у доба револуција*, 118, 123.
7 Michael Sonenscher, “Introduction”, in *Emmanuel Joseph Sieyès. Political Writings*, ed. Michael Sonenscher (Indianapolis and Cambridge: Hacket Publishing Company, 2003), xxiv.

Већ на почетку текста Сјејес јасно саопштава своју намеру. Он пита: „Шта је трећи сталеж? *Све*. Шта је он, до сада, био у постојећем политичком поретку? *Ништа*. Шта жели да буде? *Нешто*".[8] Трећи сталеж је „све" бар на два начина. Прво, као што смо већ поменули, првом и другом сталежу припада тек неколико процената укупног француског становништва.[9] Сталешки састав француске популације јасан је показатељ тога да трећи сталеж чине практично сви грађани Француске, иако његови представници чине само трећину сталешке скупштине. Друго, поред критеријума броја, на страни трећег сталежа је и врста посла коју он обавља. Поред тога што само трећи сталеж плаћа порез држави, Сјејес примећује и то да трећи сталеж чине сви они који у држави нешто производе. Такође, што је можда још важније, припадници трећег сталежа чине државни апарат и раде у свим јавним службама, „војсци, правосуђу, цркви и државној управи".[10] Сва ова разноврсна занимања, од пољопривредника до државног службеника, осим највиших положаја у јавним службама, обавља трећи сталеж. Најпрестижније функције резервисане су за аристократе и недоступне су трећем сталежу, било да су у питању чисто формални положаји који дају повод за државно финансирање племића, било да се ради о задужењима која са собом носе и одређени утицај.

Трећи сталеж је „целокупна нација". По Сјејесовој дефиницији, нација је „тело које чине удружени људи који живе под заједничким законом, представљени од стране истог законодавног тела", а уједињује је „јединствени законодавни систем и заједничка представљеност".[11] Удружени људи имају исти грађански статус, а он је заснован на једнакости која не познаје личне разлике у погледу „својине, радиности, старости, пола, висине, расе", пошто су оне „нешкодљиве по грађанску једнакост".[12] Овде видимо наговештај Сјејесових неуобичајено егалитарних идеја. Сјејес је сумњао у оправданост искључености жена из политичког живота.[13] Ипак, Француска револуција неће донети равноправност женама, а укидање ропства 1794. године биће краткотрајно.

8 Emmanuel Joseph Sieyès, "What is the Third Estate?", in *Emmanuel Joseph Sieyès. Political Writings*, ed. Michael Sonenscher (Indianapolis and Cambridge: Hacket Publishing Company, 2003), 94.
9 Sieyès, "What is the Third Estate?", 112.
10 Ibid., 95.
11 Ibid., 97, 99.
12 Ibid., 155.
13 Ibid., 107.

Удруживање једнаких људи о коме говори Сјејес засновано је на друштвеном уговору који обавезује сваког члана политичке заједнице према сваком другом. Ради се о само једном уговору који потписује свако са сваким. То је истовремено, као и код Русоа, уговор са самим собом.[14] Друштвени уговор никако се не може склопити између народа и власти. Као и Русо када говори о влади, Сјејес сматра да је уговор с влашћу „лажна и опасна идеја". Однос између народа и власти никако не може имати уговорни карактер, пошто ове две стране нису равноправне. Народ власти наређује и поверава јој извршење неких својих надлежности.[15] Нација је основна и природна, а власт је изведена и Сјејес порекло власти препознаје у позитивном закону – изразу народне воље.[16] Овакво одређење нације намеће одређена питања. Како нација истовремено може бити природна и старија од власти и дефинисана животом „под заједничким законом" и представљеношћу „од стране истог законодавног тела", када у природном стању нема ни закона, ни законодавних тела? Сјејес се овде ослања на историјско објашњење и говори о нацији као о телу сачињеном од потомака Гала и Римљана.[17] Она је настала из две фазе. Прво су раштркани и независни људи почели да живе заједно, формирали заједничку вољу. Они су непосредно одлучивали о заједничким питањима и заједно спроводили своје одлуке. У другом кораку настаје нација у свом коначном облику, тако што је заједница постала толико бројна да је морала да повери одлучивање мањој групи људи.[18] Нација је у првом кораку, уз заједничко одлучивање, добила и законе. У другом кораку стекла је представнике.

Попут Русоа, Сјејес одређује законе као „израз опште воље".[19] Сјејес општој вољи приписује неке карактеристике које Русо приписује њој блиској суверености, попут неуништивости и неотуђивости.[20] Исто тако, општа воља је недељива, а јединствено законодавство своди се на „грађанско тело које дели иста грађанска и политичка права".[21] Нација не познаје изузимање из општости закона, а аристократске привилегије

14 Ibid., 137.
15 Ibid., 120.
16 Ibid., 137.
17 Ibid., 99.
18 Ibid., 134.
19 Ibid., 111.
20 Ibid., 142, 134.
21 Ibid., 128.

су управо то. Зато се може рећи да племићи, све док настоје да задрже своје привилегије, не могу ни бити сматрани делом политичког тела, и то их чини непријатељима народа. С друге стране, уколико од ових захтева одустану и „рехабилитују се", могу постати грађани и придружити се остатку нације.[22]

Постоје, ипак, неке важне разлике између Русоовог и Сјејесовог виђења опште воље. Прво, Сјејесова општа воља јесте воља већине. Затим, она није непреносива, пошто народ може да овласти своје представнике и да на њих пренесе таман онолико моћи колико је нужно „за одржање доброг поретка", те се тако општа воља „извршава делегирањем или поверавањем".[23] Даље, за разлику од Русоовог становишта, Сјејесова народна сувереност није неограничена. Сувереност, па тако и општу вољу, ограничавају права грађана, а пре свега њихова „заједничка права": право на слободу и својину. Поред њих, Сјејес помиње још нека права, попут части и једнакости пред законом.[24] Заједничка карактеристика свих ових права је та да су ограничена једино правима других људи.[25] Ове ће идеје добити свој пун израз у „Декларацији о правима човека и грађанина" из 1789. године, чији је нацрт, заједно са маркизом Лафајетом (1757–1834), написао управо Сјејес.

Стари поредак почива на друштвеним односима које Сјејес сматра стањем рата међу сталежима.[26] Племство криви за дуги и непрекинути злочин над француском нацијом, својеврсно „дуготрајно убијање родитељâ".[27] Аристократе су попут пирата који пљачкају француске бродове, а однос међу сталежима није ништа другачији од односа Француске и Енглеске када су ове две државе у рату.[28] Племство је „малигни тумор", „застрашујућа болест која прождире живуће месо са тела своје несрећне жртве", паразитски сталеж који исисава живот из нације.[29] Сјејесов опис старог поретка ослања се на Русоове увиде. Привилегије владајуће мањине подстичу сервилност међу аристократама, али једнако кваре и људе над којима они владају, те су „најспособнији припадници трећег

22 Ibid., 99.
23 Ibid., 135.
24 Ibid., 124.
25 Ibid., 156.
26 Ibid., 95.
27 Ibid., 99.
28 Ibid., 107, 108.
29 Ibid., 162, 157, 97.

сталежа принуђени да преживљавају тако што ће се научити ласкању и тиме што ће се посветити служењу моћних људи".[30] Такође, међу Сјејесовим увидима лако можемо препознати одјеке Русоове идеје о (унутар) друштвеном стању рата, али и Локову дефиницију деспотске власти која почива на сталном стању рата између деспота и оних над којима он влада. Овде је важно приметити и то да Сјејес не сматра да је краљ нужно деспот. Он се не залаже за укидање монархије, већ тврди да су Француском, сем малобројних изузетака, увек владали чланови „дворске аристократије", те да је „двор владао, а не монарх".[31] Зато су племићи мета његове критике, а можда и не само критике: „Они који нису моје врсте и нису моји пријатељи; племић није моја врста; он је вук и ја пуцам у њега".[32] Племић није део Сјејесове „врсте", зато што себе својевољно из ње искључује, уживајући привилегије које га изузимају из општости закона.

Као што Русо препознаје личну, посебну и општу вољу, тако Сјејес разликује сопствени, групни и заједнички интерес. Општа воља подударна је вољи нације, а она увек тежи заједничком интересу. Сопствени интерес је, као и код Русоа, неизбежан и „њега се не треба плашити. Он је изолован. Свако има свој. Та његова разноврсност самој је себи решење".[33] Сјејес овде жели да нам каже да лични интереси нису политички опасни. Слично Русоовом великом броју малих индивидуалних разлика, Сјејесови лични интереси се због своје бројности и разноврсности међусобно потиру и не праве потешкоће друштву. Лични интереси били би можда опаснији да су део скупштинских дебата, али то није проблем за Сјејеса, пошто он искључује учешће широких слојева у политичкој власти. Парламентарно представљање треба да какофонију расправе великог броја грађана сведе на симфонију дебате малог броја посланика.[34]

Опасност лежи у интересу групе, који увек постоји издвојено од заједничког интереса, а аристократија се управо води оваквим посебним интересом. Групни интереси су, наводи Сјејес следећи Русоа, карактеристични и за било које тело које треба да доноси политичке одлуке.

---

30 Ibid., 145, 104.

31 Ibid., 102.

32 John Harold Clapham, *The Abbé Sieyes. An Essay in the Politics of the French Revolution* (London: P. S. King & Son, 1912), 199.

33 Sieyès, "What is the Third Estate?", 154.

34 Đorđe Pavićević i Marko Simendić, *Disciplinovanje demokratije. Klasične kritike i moderna sporenja* (Beograd: Fabrika knjiga, 2016), 92.

Комбинујући ово упозорење са Русоовим увидима о законодавцу, Сјејес предлаже формирање посебне уставотворне скупштине чији ће једини задатак бити да донесе устав Француској, после чега ће се она расформирати, а редовна скупштина ће настати од посланика који нису претходно били чланови уставотворне скупштине. По узору на старе законодавце попут Ликурга који су донели законе и напустили власт, Сјејес покушава да обезбеди неутралност уставотвораца тиме што им онемогућава да искроје устав за сопствену владавину. Такође, Сјејес препознаје и то да је опасност од самовоље посебне воље нарочито велика уколико је законодавац тело, а не појединац, те да постоји опасност да нова фракција политичког тела само замени стару аристократску фракцију и приграби себи привилегије.[35] Ипак, овај предлог био је сувише сложен, те се неће остварити Сјејесова замисао да цела Француска два пута бира своје представнике: једном, привремено и ванредно, само у циљу писања устава и други пут, трајније и редовно, као скупштину која ће доносити законе у складу са донесеним уставом.

Сјејес: Шта трећи сталеж жели да буде? *Нешто*.

Као што смо већ видели, Сјејес разуме заједнички интерес и општу вољу другачије од Русоа. За њега је општа воља сводива на личне воље, и то на нумеричку већину личних воља.[36] Према томе, заједнички интерес је онај индивидуални интерес који је присутан код већине или свих грађана, односно онај интерес „по коме грађани личе једни на друге".[37] Истовремено, заједнички интерес је критеријум разликовања легитимне од нелегитимне власти. Само она власт која влада у заједничком интересу је оправдана, а пошто дворска клика која влада Француском то чини из свог групног интереса, њена власт је нелегитимна. За разлику од Русоа, чија општа воља није сводива на појединачне воље, једноставност Сјејесове идеје заједничког интереса омогућава му да на простији начин уреди институционалне механизме који ће довести до тога да се поштује интерес целокупне заједнице. Уколико заједнички интерес директно

35 Sieyès, "What is the Third Estate?", 143.
36 Ibid., 142.
37 Ibid., 154.

проистиче из збира личних интереса, односно ако је то сваки интерес који деле грађани, онда га је лакше представити и формирати у парламенту. Представници су попут трговаца – дебатујући у парламенту, они мере и балансирају различите посебне интересе у настојању да дођу до најсвеобухватнијег.[38] Непосредно учешће свих грађана у законодавној власти за Сјејеса нити је неопходно, нити је разборито, нити је могуће. С друге стране, парламентарно представљање је нужно и ту разлику у односу на Русоа треба више пута подвући. Сјејес пише да „представници нису демократе" и да је „истинска демократија немогућа у окриљу бројног народа, те је лудо веровати у њу или је се бојати".[39] Овде је важно да застанемо и да приметимо да законодавна власт коју бисмо данас назвали представничком демократијом за Сјејеса није уопште демократија, већ просто представничка власт.

Иза једноставности представљености заједничког интереса стоји сложен начин на који грађани бирају своје представнике у парламенту, а који ће постати делом устава из 1791. године. Ипак, посланици нису нужно чланови партија и Сјејесов став према политичким партијама мењао се током година. С једне стране, у „Трећем сталежу" Сјејес критикује двопартијски систем у Енглеској тврдећи да је „истинска представљеност" надмоћнија од поверавања јавних послова ономе „ко победи у гладијаторској борби" политичких партија.[40] Ипак, 1795. године изјавиће да је „постојање двеју партија, слично или подударно оном у коме препознајемо странку власти и странку опозиције, нераздвојно од било које врсте представничког система".[41]

С обзиром на то да представљају „целу нацију", Сјејес сматра да су захтеви представника трећег сталежа прилично скромни. Трећи сталеж захтева три ствари: 1) искључивање племића са изборних листа за бирање представника трећег сталежа; 2) уместо трећине, половину укупног броја чланова Државне скупштине сталежа и 3) скупштинско одлучивање засновано на „бројању глава" у једном обједињеном дому скупштине.[42] Краљ је одобрио други захтев, да се бира 600 посланика трећег сталежа. Уколико не би био усвојен бар трећи захтев, повећање

38 Pavićević i Simendić, *Disciplinovanje demokratije*, 88.
39 Sieyès, "What is the Third Estate?", 147.
40 Ibid., 131.
41 Sonenscher, "Introduction", xxxiii.
42 Sieyès, "What is the Third Estate?", 103–104.

броја представника не би имало никаквог ефекта. Скупштина државних сталежа започела је своје заседање 5. маја у Версају, а посланици су се поделили око начина гласања: трећи сталеж и реформисти у оквиру повлашћених сталежа су били за заједничко гласање, док се већина првог и другог сталежа опирала овој промени и хтела да започне рад одвојено, по сталежима.

После месец дана натезања и преговарања, трећи сталеж је самоиницијативно почео да ради као јединствена Народна скупштина. Посланицима трећег сталежа прикључио се и одређени број припадника повлашћених сталежа. Краљ је одговорио поништавањем ове одлуке и захтевао је да се посланици разиђу, а да се заседања наставе одвојено, по сталежима. Према Сјејесовом плану, Народна скупштина је запретила обуставом плаћања пореза, а краљева намера да посланике истера силом није се остварила. Деловало је као да је краљ признао пораз, те је заседање настављено. Народна скупштина прогласила се Уставотворном скупштином и почела разматрање нацрта „Декларације о правима човека и грађанина".[43]

Луј XVI је само наизглед био пасиван. Тајно је окупљао војску и спремао противудар. Суочена са изузетно тешком економском ситуацијом, глађу и немогућношћу власти да одржи безбедност у држави, француска и посебно париска јавност пратила је еволуцију напетости између краља и Народне скупштине. Видевши да краљ гомила трупе, Парижани су се сврстали уз Народну скупштину. Сматрајући да им одатле прети опасност, заједно са својим истомишљеницима међу војницима и официрима Националне гарде, грађани су 14. јула напали и освојили градско утврђење, Бастиљу. Револуција је однела победу, а Лафајетова тробојка постала је застава Француске.

Уставотворна скупштина наставила је са радом, усвојена је „Декларација о правима човека и грађанина", а феудални односи су укинути. До 1790. године нацрт устава је завршен, а 1791. године је, после краљевог одуговлачења, коначно и усвојен први устав Француске. Оба документа одишу Сјејесовим идејама које ћемо лако препознати. Поменућемо овде неколико важних чланова. Први члан тиче се права на једнакост и основног циља револуционарне борбе, укидања привилегија, и одређује да су људи „слободни и једнаки у правима", а да се све друштвене разлике

43 Форд, *Европа у доба револуција*, 125.

морају оправдати заједничком коришћу.[44] Опорезивање, основни разлог због ког је Државна скупштина сталежа првобитно и сазвана, одређено је као „заједнички допринос" тринаестим чланом.[45] На тај начин је опорезивање добило општи карактер и укључило привилеговане сталеже.

Други члан гарантује четири природна права: „слобода, својина, сигурност и отпор угњетавању".[46] Посебно је важно право на својину, које се у последњем члану Декларације одређује као „неприкосновено и свето право".[47] О Сјејесовим двама основним правима, на слободу и на својину, већ смо говорили. Говорили смо и о томе да су права ограничена само правима других људи и да ова ограничења подржава закон. То је предмет четвртог члана Декларације.

Трећим чланом се проглашава да „[п]ринцип сваког суверенитета суштински почива у Нацији",[48] односно, потврђује се Сјејесово становиште по коме је нација основна, природна творевина и, као таква, родитељ свакој власти. Петим чланом се закон дефинише негативно, као правило које забрањује нешто, а све што није забрањено законом дозвољено је. У шестом члану видљив је Сјејесов спој Русоових идеја и америчког искуства: закон се дефинише као израз опште воље, али у доношењу закона може се учествовати и преко представника,[49] Грађани су једнаки пред законом. „Декларација" уређује и друга важна питања, попут верске толеранције, слободе мишљења и говора, права грађана на правично суђење. На крају, „Декларација" предвиђа и поделу власти.

Устав из 1791. године ослања се на „Декларацију" и разрађује принципе који су у њој постављени. „Декларација" има првенство у односу на устав и то не само по редоследу доношења, него и по сврси ова два документа. Сјејес говори о

> „дуплој потреби да се влада потчини утврђеним облицима, како унутрашњим, тако и спољашњим, како би се гарантовала њена способност да испуни циљеве због којих је установљена и како не би могла да скрене с пута њиховог испуњавања".[50]

44 „Deklaracija o pravima čoveka i građanina od 26. avgusta 1789", u *Ljudske slobode i prava. Deklaracije i osnovni dokumenti* (Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije, 1968), 29.
45 Ibid., 30.
46 Ibid., 29.
47 Ibid., 30.
48 Ibid., 29.
49 Ibid.
50 Sieyès, "What is the Third Estate?", 136.

Циљеве одређује „Декларација”, док се уставом утврђује облик владе. Сада ћемо поменути три важна елемента устава који су повезани са Сјејесовим идејама. Сувереност се одређује као „јединствена, недељива, неотуђива и непреносива и припада нацији”.[51] Видели смо да се Сјејес залаже за представничку владавину и уставну монархију. Те се идеје јасно препознају и у уставу. Народ не може самостално користити моћ која проистиче из његове суверености, већ је обавезно поверава својим представницима у Народној скупштини. Француска је уставна монархија, а скупштина и краљ су представници народа. Постоји подела власти: скупштина има искључиву моћ доношења закона, краљ има извршну власт, а министри које именује одговорни су скупштини. На крају, својина заузима посебно важно место. Не само да је гарантована, већ је и основ за бирачко право.[52] Зато је бирачко право стекло тек нешто више од четири милиона Француза.[53] Тиме је буржоазија добила првенство међу осталим члановима трећег сталежа.

Својина је посебно важна за Сјејеса. Он сматра да је слобода нераскидиво везана за несметано коришћење својине, уместо за, као што је то случај код Русоа, учешће у политичком одлучивању. Уместо грађанина који своју слободу користи да гласа у Русоовој скупштини, Сјејесов слободан човек пре свега је предузетник, заинтересован за рад, производњу и богаћење.[54] Смисао власти је, према томе, да обезбеди што боље механизме за заштиту ових делатности и ту широко учешће грађана није пожељно. Зато је оправдано професионализовати власт, ставити извршну власт у руке оних који су се њоме генерацијама бавили (монарха и његових министара), а бирачко право имовинским цензом учинити зависним од поседовања одређеног удела у укупном националном богатству.

51 “Constitution of 1791”, in *The Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France, 1789–1907* (Minneapolis: The H. W. Wilson Company, 1908), 64.

52 Ibid., 64, 65, 76–77, 90, 66–67.

53 Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:63.

54 Pavićević i Simendić, *Disciplinovanje demokratije*, 89–90.

Ток револуције до 1793. године

Расправе око новог устава откриле су велике политичке разлике међу револуционарима. У најгрубљим цртама, посланике можемо поделити у две групе. Левица је желела да настави са револуционарним променама, а њу су чинили посланици демократског опредељења, заступници егалитарних политичких идеја и, генерално, представници ситне буржоазије и сиромашнијих слојева. Десница је била конзервативна, сматрала да је револуција испунила свој циљ, да је имовинска неједнакост природна и да је бирачко право ограничено имовинским цензом оправдано, а њени посланици заступали су интересе крупне буржоазије. Данашња употреба термина „левица" и „десница" управо потиче са овог места, према начину на који су посланици различитог опредељења седели у француској скупштини.

Напетости у скупштини пратили су и потреси који нису престали да погађају француско друштво. Многи племићи и друге присталице старог поретка напуштали су земљу, немири су цепали и војску, долазило је до напада на племиће, а изузетно лоша економска ситуација трајала је и даље, те су наставили да избијају социјални нереди у земљи. Револуција је произвела сукобе широм Француске, али је такође послужила као подстицај за обнављање разних старих локалних непријатељстава. Решење из устава из 1791. године, по коме француску нацију истовремено представљају и краљ и парламент, није довело до жељеног компромиса: Француска као уставна монархија суочавала се истовремено са устанцима против револуционарних власти и побунама против монархије, а њена власт је морала да гуши и једне и друге.

Краљ и краљица тајно су радили против нове власти. Већ током 1790. године тајно су се обраћали другим европским дворовима, тражећи војну помоћ у борби против револуционара и планирали бекство из земље. Бекство би учинило очигледним краљеве контрареволуционарне намере и заоштрило борбу против парламента, што устанцима у Француској, што спољним војним интервенцијама. Истовремено, бекство би револуционарима ставило до знања да је краљ непријатељ новог поретка, а самим тим угрозило и саму идеју уставне монархије. Краљ и краљица су се средином 1791. године тајно упутили ка Белгији.

Заустављени су и враћени у Париз. Краљева издаја произвела је нови вал народног незадовољства. Протесте су власти крваво угушиле, а већина у Уставотворној скупштини заштитила је краља.

Уставотворну скупштину је, после избора, заменила Законодавна скупштина у септембру 1791. године. Изборни систем заснован на имовинском цензу довео је до превласти средње и крупне буржоазије. На левици су се налазили јакобинци, на десници фејанци. Оба клуба била су подељена. На екстремној левици јакобинског клуба стајао је Максимилијан Робеспјер (1758–1794) са малом групом посланика који ће бити познати као монтањари, а ближе центру налазила се група која се називала жирондинцима. Фејанци су били бројнији од јакобинаца, али највећи број посланика није припадао једном од два најбројнија клуба.

Поред даљег погоршања друштвених и економских прилика, Законодавна скупштина суочила се са још једним проблемом. Краљево бекство додатно је заоштрило политичке поделе, али ће се и краљ и већина посланика сложити око једног питања: неопходности објаве превентивног рата Пруској и Аустрији. Очекујући победу, присталице рата, пре свега део фејанаца и жирондинци, надале су се да ће успех учврстити њихову власт и смирити немире у земљи. Жирондинци су били посебно екстремни и надали су се да ће овим ратом борбу против апсолутизма пренети и у друге државе. У сталном дослуху са непријатељима, краљ је подржао рат очекујући пораз револуционара. Робеспјер је указивао на ову заверу, а рат је убрзо пошао по злу. Непријатељска војска напредовала је ка Паризу, Марија Антоанета (1755–1793) тајно је достављала планове непријатељу, док је краљ саботирао покушаје да се организује чвршћа одбрана. Из непријатељског штаба стигла је неспретна претња Парижанима: ако неко науди краљу или краљици, Париз ће бити уништен. Улога двора тиме је постала сасвим очигледна.

Потврдила су се предвиђања монтањара, који су почели самостално да организују нови преврат, захтевајући укидање монархије, егалитарнији политички и економски поредак, укидање имовинског ценза и нове изборе. Након само неколико дана, 10. августа 1792. године, другом револуцијом, краљ је развлашћен, краљевска породица заробљена, а расписани су избори за револуционарну скупштину – Конвент. Нешто више од месец дана касније, на првој седници Конвента, Француска је постала република. Нови сазив скупштине донео је нове поделе. Монтањари су

наставили да се залажу за интересе сиромашних и ситне буржоазије и социјалне мере, док су жирондинци бранили право на приватну својину и залагали се за слободу тржишта. Питање државног уређења било је одлучено, али судбина краља и краљице још увек није. Пошто је доказано да су краљ и краљица сарађивали са непријатељима у борби против револуције и да су криви за велеиздају, монтањари су се залагали за смртну казну, док су жирондинци сматрали да је затворска казна примеренија. Већина у Конвенту, која иначе није припадала ни монтањарима ни жирондинцима, подржала је монтањарски предлог. Луј XVI је погубљен почетком 1793. године, а Марија Антоанета нешто касније исте године.

Почетком 1793. године Француску је погодио нови талас економске кризе. Сиромаштво су пратили нереди, пљачке, али и контрареволуционарне побуне, међу којима се највећа догодила на западу Француске, у Вандеји. Поред тога, ситуација на фронту нагло се погоршавала, жирондинска освајачка политика демотивисала је војнике и подстакла масовно дезертирање. У овим условима се и сукоб између монтањара и жирондинаца радикализовао. Жирондинци су покушали на два начина да учврсте своју позицију, која се ослањала на подршку изван Париза: предложили су федерализацију Француске, као и распуштање париских власти које су чинили монтањари. Монтањари су крајем маја 1793. године позвали Парижане на устанак и запретили да ће гађати Конвент. Посланици су попустили пред њиховим захтевима, жирондинци су поражени, њихове вође притворене, а у јуну су монтањари преузели главну реч у Конвенту. Конвент је подржао заоштравање политике према унутрашњим непријатељима, те је успостављена владавина терора.[55]

Робеспјер и логика ванредног стања

Робеспјер је још од 1789. године имао прилику да се увери у то колико је револуција нестабилна и колико је ломљив поредак у настајању. Ванредне, револуционарне прилике отварају могућност бескрупулозним људима да стекну корист, били они тржишни спекуланти или амбициозни политичари. Становништво је додатно осиромашило, безбед-

55 Попов детаљно описује напету динамику унутар Конвента. Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:66–84.

ност у држави угрожавале су честе пљачке, сукоби, протести и нереди. Такође, револуција је изазвала контрареволуционарне тежње, како у земљи, тако и на европским дворовима. Не само да су краљ, краљица и остали припадници старог поретка покушавали да преузму власт, него се и револуционарна Француска убрзо нашла у рату на скоро свим својим границама. Видели смо да поделе нису заобишле ни револуционаре. Сваки наредни корак производио је расцепе на оне који су желели да наставе са променама и оне који су сматрали да је револуција завршена. Из перспективе оних који су мислили да револуцијом није постигнуто све што је потребно, опрезнији револуционари деловали су контрареволуционарно. Са становишта умеренијих револуционара деловало је као да они који желе наставак револуције заправо утиру пут безвлашћу. На крају, револуцију су од њеног почетка пратиле лажи, интриге, издаје, подмукли планови, непринципијелне коалиције, убиства и прогони политичких противника.

Институционални механизми који би у редовним околностима сузбијали невоље са којима се револуционарна власт суочила немоћни су пред комбинацијом тешких социјалних прилика и претњи по власт које делују и у земљи и у иностранству, у самој власти и ван ње. Француски револуционари били су суочени са једним од најтежих задатака, успостављањем доброг устава у окриљу искварених институција. Класично републиканско решење у тим тешким околностима је успостављање диктатуре, поверавање целокупне моћи државе носиоцима извршне власти. Тако су у римској републици именовани диктатори, магистрати са посебним овлашћењима у ограниченом периоду. Они су имали све полуге власти у својим рукама како би отклонили узроке ванредног стања. Ту улогу је у Француској револуцији преузео Комитет (одбор) јавног спаса. Овај орган Конвента своја је извршна овлашћења у почетку делио са Комитетом јавне безбедности. Међутим, када је почео да руководи Комитетом јавног спаса, Робеспјер је проширио почетна овлашћења овог тела, учинивши га најмоћнијим органом у држави. Посебно важно извршно овлашћење састојало се у томе што је Комитет имао право да нареди било чије хапшење.

Робеспјер препознаје ванредни карактер ситуације у Француској. Револуционарна влада не може се поистоветити са владом у редовним околностима. „Уставна влада" бави се очувањем републике путем „јед-

нообразних и савршених правила" у „режим[у] побједоносне и мирне слободе".[56] Њен циљ је да „заштити појединце од злоупотребе јавне власти". С друге стране, револуционарна влада има првенствени задатак да утемељи републику, да државом управља током „рат[а] слободе против њених непријатеља". Њен задатак је да заштити јавну власт од свих оних који је нападају. Ратно стање неспојиво је са ограничењима власти својственим уставној влади, те револуционарна влада треба да има најшира овлашћења. Она „дугује добрим грађанима сву народну заштиту, а непријатељима народа само смрт".[57]

Републиканска мисао на коју се Робеспјер ослања негује везу између насиља, утемељења поретка и његове заштите, а видели смо да тај моменат препознаје и Макијавели, као и аутор „Оптужби против тирана". Навешћемо укратко кључна класична места. Рим је настао насиљем, Ромуловим убиством Рема. Римска република настала је насиљем када је почетком 6. века пре нове ере Луције Јуније Брут организовао устанак против Тарквинија Охолог. Брутово насиље било је одговор на силовање Лукреције, дакле на насиље Тарквинијевог сина. На крају, република је учвршћена још једним насилним чином, када је Луције Брут погубио сопствене синове због издаје, казнивши их за учешће у покушају да врате породицу Тарквинијâ на власт. Иста страст за очувањем републике водила је и још једног Брута, Марка Јунија Брута, када је убио Гаја Јулија Цезара у првом веку пре нове ере.

Француским републиканцима није непознато да успостављању доброг поретка често претходи насиље. Робеспјер тако у свом чувеном говору о принципима политичке моралности пише да се „мирна владавина уставног закона" може успоставити тек када се „оконча рат слободе против тираније и преброде олује револуције".[58] Потребно је успоставити „деспотизам слободе над тиранијом".[59] Мирна владавина могућа је тек када постоји добар поредак (по Робеспјеровим речима, „уставни закон") који усмерава понашање грађана. Ипак, путоказа који нуди до-

56 Maximilien Robespierre, „Izvještaj o načelima revolucionarne vlade", u *Odabrani govori. Robespierre i Saint-Just* (Zagreb: Kultura, 1953), 178.

57 Ibid.

58 Maximilien Robespierre, "On the principles of Political Morality that should Guide the National Convention in the Domestic Administration of the Republic", in *Virtue and Terror*, ed. Jean Ducange (London: Verso Books, 2017).

59 Ibid.

бар поредак не може бити у времену које претходи његовом утемељењу. Револуционари, утемељивачи поретка, остављени су самима себи, без ослонца на законе, пошто њих тек треба донети. Пратећи сентиментални дух свог времена, Робеспјер ће путоказ у олујним револуционарним временима препознати у осећањима, у „*љубави* према добру" и родољубљу, „*осећају* за потребе домовине", а не у „тачној теорији и прецизним правилима понашања".[60] Родољубље и осећај за опште добро налазе се пре свега у неискvареном народу. Робеспјер признаје да ће родољубље, као „жестоко" осећање, натерати људе да бар некада ураде нешто непромишљено.[61] Ипак, чистота мотива овде стоји испред неисправности поступка, а патриоте не би требало прогањати. Родољубе треба тражити међу једноставним и сиромашним људима, онима који теже једнакости и демократији, односно најширем слоју чије интересе заступају монтањари. Везу између релативног сиромаштва и грађанске врлине препознавали су и Русо и Макијавели, а Робеспјер такође следи идеју о томе да богатство квари карактер, негује себичност и одваја људе од општег интереса. Сам Робеспјер био је познат као „непоткупљиви".

Осећања која људе усмеравају ка заједништву налазе се „у срцима свих људи" и воде их ка правди и „ [м]ирном уживању слободе и једнакости".[62] Уколико људи природно теже слободи и једнакости, једино ваљано уређење за такве људе је демократија. Робеспјер не нуди претерано сложено виђење демократије. Она је за њега уређење у коме је народ суверен и у том смислу је демократија синоним за републику, поредак у коме је човек истовремено и грађанин и део „суверене моћи".[63] Ипак, демократија о којој говори Робеспјер није Русоова непосредна владавина народа, где се „народ, стално окупљен, самостално бави свим јавним пословима".[64] Демократија је представничког карактера, „где суверени народ, вођен сопственим законима, ради за себе све оно што може сам ваљано да уради, а преко посредника све оно што не може самостално да уради".[65]

Извршна власт је „инструмент закона", њиме је ограничена и њему је подређена. Сваки њен члан мора да „жртвује свој интерес народном ин-

60 Ibid., Курзив је мој.
61 Robespierre, „Izvještaj", 182.
62 Robespierre, "On the principles of Political Morality".
63 Ibid.
64 Ibid.
65 Ibid.

тересу, а гордост своје моћи једнакости".[66] Овде не постоји подела власти, пошто је влада одговорна скупштини. Не постоји ни републикански мешовити облик, пошто политичко тело не треба да се састоји од различитих група (као што су то, рецимо, народ и оптимати код Макијавелија), већ само од међусобно једнаких грађана. Задатак скупштине је да представља народ, да надгледа рад владе и „подређује и притиска званичнике".[67] Међутим, поставља се питање ко ће „подређивати и притискати" скупштину? Другим речима, чиме ће власт која нема институционалних ограничења бити ограничена? Робеспјеров одговор је типично републикански: врлином, и то посебно подстакнутом сталном будношћу народа који мотри на своје представнике.

Терор врлине

Робеспјер говори о „јавној врлини" Атине, Спарте и Рима, грађанској врлини која је овим политичким заједницама дала снагу да се супротставе најмоћнијим непријатељима. Та врлина такође има сентиментални основ и састоји се у „љубави према домовини и њеним законима", као и љубави према правди и једнакости, односно „љубави народа према самом себи".[68] Ипак, за разлику од аутора који раздвајају доброг човека од доброг грађанина, Робеспјер сматра да је јавна врлина подударна личној (приватној) врлини. У Француској револуцији, како Робеспјер наводи, „оно што је неморално је неполитичко, а оно што квари људе је контрареволуционарно".[69] Поступци страни моралу треба да буду страни и политици, те су „пороци и слабости" својствени старом поретку, док су здравље, снага и чврстина обележје републиканског човека. Робеспјер каже да врлина природно извире из народа, а уколико је овај „резервоар врлине" искварен, онда је политичко тело умрло, слобода ишчезла и не постоји шанса за добру владавину.[70] Револуција је, према томе, нераздвојива од демократске моралне обнове државних установа. У њој се народна врлина излива на људе који се баве јавним

66 Ibid.
67 Ibid.
68 Ibid.
69 Ibid.
70 Ibid.

пословима, пошто је њихов морал због поседовања политичке моћи посебно склон кварењу.

Политика је сједињена са моралом. Морал је предуслов добром поретку, а добар поредак доприноси моралном развоју. Ова испреплетаност посебно се добро види у следећим Робеспјеровим речима:

> „У нашој држави желимо моралност уместо себичности, поштење уместо частољубља, принципе уместо пракси, дужности уместо конформизма, владавину разума уместо тираније помодарства, презир порока уместо презирања унесрећених, понос уместо безобразлука, величину душе уместо таштине, љубав према слави уместо љубави према новцу, добре људе уместо добре дружине, заслуге уместо интрига, генij уместо домишљатости, истину уместо сјаја, шарм срећности уместо досаде луксуза, величину човека уместо ситничавости великих људи, великодушан, моћан, срећан народ уместо услужног, површног и бедног народа; укратко, све врлине и чуда републике уместо свих порока и апсурдности монархије”.[71]

Добар и моралан грађанин је, према томе, поштен, принципијелан и поносан републиканац. С друге стране, пороке повезује себичност, а републиканска врлина диктира „првенство јавног интереса над свим појединачним интересима”.[72] Органи власти имају моралну функцију: да сузбијају неморалне тежње, да обуздају „ниске и окрутне страсти, а све добре и великодушне страсти” да пробуде законом.[73] У том послу власт мора да има поверење према народу, да буде „строга према себи”, односно да „почне од самог себе, потчињавањем свих својих приватних страсти општој страсти за јавним добром”.[74]

Република у настајању познаје само две врсте људи: републиканце и непријатеље републике.[75] Непријатеља је много. Европске монархије са којима је Француска у рату, као и аристократска емиграција, чине спољне непријатеље револуције. Поред тога, Робеспјер препознаје две врсте унутрашњих непријатеља: аристократе и друге подржаваоце старог поретка, али и непријатеље међу револуционарима. Републику угрожавају

---

71 Ibid.
72 Ibid.
73 Ibid.
74 Ibid.
75 Ibid.

умерени револуционари својим одуговлачењима и неодлучношћу, лажни револуционари својим интригама, а штете јој и радикални револуционари својом неумереношћу у ширењу револуције. Разлике су биле посебно очигледне од 1794. године. Најрадикалнији револуционари, еберовци, захтевали су одлучнији терор, више једнакости, чешће смртне казне, жешћу борбу против хришћанства, али и проширење граница Француске и преношење револуције на остатак Европе. Настанак Конвента померио је револуцонарно клатно још једном улево. Освојивши власт, Робеспјерови монтањари су се, уместо на левој страни политичког спектра, сада нашли у његовом центру. У јакобинском терору зато су једнако страдали и бивши јакобинци (жирондинци) и тренутне јакобинске групе (умеренији дантоновци и радикални еберовци), као и многи грађани који су властима били сумњиви: интелектуалци осумњичени да својим увидима раде против револуције, трговци оптужени да профитирају на економској кризи, жене за које су монтањари сматрали да не треба уопште да се баве политиком, али и било ко други чији је морал био упитан.

Непријатељи револуције имају различита лица и на различите начине штете републици, али је Робеспјер сматрао да деле неколико карактеристика. Прво, поступају у сопственом, а не у општем интересу. Друго, читав спектар њихових порока и поступака против републике, попут клевета, ласкања, издаја, завера и интрига, почива на једном пороку: лажи. Лаж је посебно опасна и због тога што омета представљање опште воље.[76] Робеспјер указује на два начина кварења представљања: први се огледа у јавном иступању, које међу грађанима ствара пометњу и неповерење према представницима, а други у самом парламенту, где непријатељи републике покушавају да наведу ово тело да ради против општег интереса.[77] Пошто учешће грађана у скупштини није непосредно, од суштинске је важности одржати подударност опште воље и начина на који је она представљена. Истоветност општег интереса са скупштинском представом о њему није могуће одржати уколико лаж стоји на путу споразумевању грађана са њиховим представницима.

Ако је лаж заједничко име за пороке издајникâ републике, истина је универзални лек. Робеспјер зато пише да „[с]тављ[а] судбину слободе у руке истине која је вечна".[78] Истина о којој говори Робеспјер открива се

76 Robespierre, "On the principles of Political Morality".
77 Ibid.
78 Ibid.

тако што се пред Конвентом и Комитетом јавног спаса износе оптужбе и докази против непријатеља револуције. Конвент је „уточиште истине, у њему седе оснивачи републике, осветници људскости и уништитељи тирана. На том месту довољно је упрети прстом на злоупотребу како би се она уништила".[79] Од грађана се очекује да буду активни у овом процесу и да пријављују изостанак врлине, а посебно људе који злоупотребљавају свој положај. Правда мора бити „нефлексибилна" према кривцима и Робеспјер захтева да се пресуде доносе што ефикасније: [с]порост суђења једнака је некажњавању; несигурност доношења пресуде охрабрује све кривце".[80] На крају, нефлексибилна правда захтева да казне не буду благе: „[к]азнити тлачитеље човечанства: то је милостивост, а опроштај је варварство".[81]

Видели смо да република, посебно рањива у ванредним околностима свог настајања, превиђа посебно сурово кажњавање својих непријатеља. Робеспјер се стално осврће око себе и види да је држава у својеврсном унутрашњем рату, да опасности по републику свуда вребају, те зато нефлексибилна правда има и превентивну функцију. Њен израз је у терору врлине. Грађани се могу усмеравати разумом (врлином), док непријатељи републике разумеју само страх (терор). У мирнодопским условима, врлина, закон и разум довољни су за стабилност државе. С друге стране, у ванредним околностима рата против спољног и унутрашњег противника, револуција се мора ослонити и на врлину и на терор.[82] Терор служи да застраши непријатеље и да их примора на врлину. Уколико не успева у томе, то само значи да правда није адекватна, односно да се исквари људи још увек не боје казне. Суштину владавине терора износи Робеспјер следећим речима:

> „Терор без врлине је катастрофалан, а врлина без терора је немоћна. Терор није ништа друго до брза, строга, нефлексибилна правда; он је зато еманација врлине; он није толико посебно начело колико је последица општег начела демократије, примењеног на најпрече потребе домовине".[83]

---

79 Ibid.
80 Ibid.
81 Ibid.
82 Ibid.
83 Ibid.

Пошто нестабилност која прати успостављање новог поретка отвара могућности злоупотребе које не би постојале у консолидованој републици, врлина и терор су нераздвојни. Овде је важно још једном подвући и то да Робеспјер не сматра да је суштина терора у насиљу, као што ни суштина револуционарне власти не сме бити у владању. Оба, да би била оправдана, морају бити прожета врлином.

Робеспјеров терор трајао је током 1793. и 1794. године и овај су период обележила масовна хапшења. Ухапшено је око 300.000 људи, али је око половине њих ослобођено. Страдало је око 40.000 људи.[84] Ови бројеви јесу велики, али треба имати на уму и то да је велика бројност жртава пратила револуцију целим њеним током. Тако је око 200.000 људи погинуло само у устанку који је у Вандеји избио 1793. године, а од почетка револуције до 1802. године укупан број жртава, укључујући и оне у револуционарним ратовима, износио је више од милион.[85] На крају, тај број чини удео од око пет процената у француској популацији од око двадесет пет милиона људи. Терор можда није доносио извесну смрт ухапшеним грађанима, али ће је донети вођама револуције.

Устав и Декларација из 1793. године

Многе револуционарне промене обележиле су 1793. годину. Усвојен је нови календар, који је године бројао од настанка републике 1792. године, у коме се недеља састојала од десет дана, а где су називи месеци упућивали на природу, заменивши тако традицијом оптерећене уобичајене називе. Време се више није рачунало од Христовог рођења. Уклањање хришћанских тековина била је последица неповерења према хришћанству као делу старог поретка, назадној претњи по народну сувереност. Ослањајући се на класичне републиканске увиде, јакобинци су настојали да замене хришћанство новом државном религијом, те је уведен култ Разума, који је 1794. године замењен култом Врховног бића. Конвент је 1793. године усвојио и нови, монтањарски, устав Француске.

84 Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 330.

85 David Bell, "The French Revolution, the Vendée, and Genocide", *Journal of Genocide Research* 22, 1 (2020): 20.

Нови устав сувереност је ставио у руке народа (*peuple*), уместо нације (*nation*). Нацију је могуће разумети на различите начине, рецимо, Сјејес је у одређењу нације инсистирао на улози коју њени чланови имају у француском друштву. Како ове одговорности нису равномерно распоређене, Сјејесова идеја нације довела је до тога да се, путем имовинског ценза, право гласа даје онима који имају одређени удео у народном богатству. Робеспјерова концепција била је егалитарнија и сувереност народа подразумевала је да право гласа добију сви пунолетни мушкарци. Из претходног устава задржан је сложен систем трију скупштина: примарних, електоралних и народне скупштине. Примарне скупштине, представничка тела организована по кантонима, оснажене су монтањарским уставом тако што су добиле право да затраже измене устава или одбацивање закона који је усвојила народна скупштина.[86]

Извршна власт припадала би извршном већу од двадесет и четири члана које бира скупштина са листе кандидата које утврде електоралне скупштине. По претходном уставу, краљ је био носилац извршне власти, а подела власти била је изведена из двоструке представљености нације, од стране краља и скупштине. Француска више није била монархија, Сјејесова сложена идеја нације сведена је на идеју народа, те подела власти више није постојала. По Русоовом моделу јединства власти, законодавна власт контролисала је извршну, која је имала искључиво надлежност да примењује законе.

Тексту монтањарског устава претходила је и нова декларација о правима човека и грађанина. Декларација ставља на прво место природно право на једнакост, пре уобичајених природних права (слобода, безбедност и својина), а као циљ друштва препознаје „опште благостање".[87] У двадесет и првом члану друштвена („јавна") помоћ одређује се као „свети дуг. Друштво је дужно да издржава грађане који су у невољи, било тиме што ће им обезбедити посао, било обезбеђењем средстава за издржавање оних који су неспособни за рад".[88] Ово је израз монтањарске посвећености широком спектру социјалних мера које су се током година кретале од благих интервенција на тржишту до контроле цена и ради-

86 "Constitution of the Year I", in *The Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France, 1789–1907* (Minneapolis: The H. W. Wilson Company, 1908), 173, 175–177, 179.

87 „Deklaracija o pravima čoveka i građanina od 1793", u *Ljudske slobode i prava. Deklaracije i osnovni dokumenti* (Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije, 1968), 30.

88 Ibid., 31.

калне прерасподеле приватне својине. На пример, монтањарска власт је сиромашним грађанима поделила поседе 300.000 богаташа за које се сумњало да се супротстављају револуцији.[89] Ипак, без обзира на монтањарски утицај, устав из 1793. године био је плод компромиса у Конвенту, те неке од социјалних мера које је предложио Робеспјер, попут прогресивног опорезивања и прерасподеле „сувишне" имовине, нису uврштене у њега. Декларација из 1793. године садржи уобичајене одредбе којима се грађани штите од злоупотребе власти. Њима се у члану 27 додаје право на побуну и отпор угњетавању, као и најстрожа казна за непријатеље народа: „Нека сваки појединац, који би силом пригрaбио неограничену власт, буде одмах убијен од стране слободних људи".[90] На крају, важно је поменути и то да је чланом 18 декларације из 1793. године укинуто ропство.

Устав донет 1793. године никада није ступио на снагу и монтањарски републикански поредак није заживео. Робеспјер и његови најближи сарадници видели су себе у лику античких законодаваца. Њима блиска, класична републиканска идеја садржала је наратив о кварењу карактера, пропадању републике и трагичним судбинама њених првака. Монтањарске вође биле су свесне ове могућности, а она се и обистинила. Робесјпер и други јакобинци страдаће у јулу 1794. године. Завереници су ухапсили и гиљотином погубили Робеспјера и двадесетак монтањарских првака, а Конвент је терор усмерио ка преосталим јакобинцима. Овај се државни удар по месецу термидору назива Термидорском реакцијом, и њиме ће револуција почети да се креће у супротном смеру. Нови устав биће донет 1795. године, а Наполеон Бонапарта (1769–1821) преузеће власт четири године након тога.

89 Попов, *Грађанска Европа (1770–1914)*, 1:92.
90 „Deklaracija o pravima čoveka i građanina od 1793", 32.

VII

ЕДМУНД БЕРК: ПРИЛАГОЂАВАЊЕ УМЕСТО РЕВОЛУЦИЈЕ

Револуција као непримерен одговор на сложености света

Француска револуција отпочела је скоро тачно на стогодишњицу енглеске Славне револуције. Овај јубилеј пружио је повод Ричарду Прајсу (1723–1791) да одржи проповед 1789. године у Лондону у Револуционарном друштву, клубу који је неговао тековине Славне револуције. Прајс је са великим ентузијазмом говорио о догађајима у Француској, а његова проповед штампана је у виду памфлета који је укључивао, уз још неколико додатака, Декларацију о правима човека и грађанина из 1789. године. Идеје изнете у овом тексту су се, преко ерла Чарлса Стенхопа (1780–1786), председника Револуционарног друштва, чуле и у британском парламенту. Прајс је захтевао:

> „1) право на слободу савести у верским стварима; 2) право да се успротивимо моћи уколико се она злоупотребљава; и 3) право да бирамо своје владаре; да их отпуштамо због лошег владања и да саставимо сопствену владу".[1]

Трећи (трочлани) захтев наметао је додатна ограничења круни у британској уставној монархији.[2]

Едмунда Берка (1729–1797) је овај текст „прилично узнемирио", те је врло брзо реаговао на покушај да се идеје тек започете Француске револуције пренесу преко Ламанша.[3] Године 1790. објавио је своја „Размиш-

---

1 Richard Price, *A Discourse on the Love of Our Country* (London: T. Cadell: 1789), 35. Неки од додатака штампаних уз Прајсову проповед укључују и закључке са састанка Револуционарног друштва, којим је председавао Стенхоп, као и преписку коју је у име удружења водио са револуционарима у Француској.

2 Преглед британске историје у доба Француске револуције даје Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770–1914). Основи европске историје XIX века (1770–1815)*, 1 (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 114–121.

3 О животу и политичким идејама Едмунда Берка опширно пише Војислав Становчић у свом поговору „Размишљањима о револуцији у Француској": Vojislav Stanovičić, „Edmund Berk i

љања о револуцији у Француској",[4] у којима настоји да оспори Прајсове идеје изнете у „публикациј[и], која је очито замишљена тако да се оно што се дешава у Француској повеже са Енглеском како би нас навели да имитирамо понашање Националне скупштине".[5] Берк је био британски политичар, државник и дугогодишњи виговски посланик у доњем дому парламента. Био је противник сукоба са америчким колонистима и подржао је њихове захтеве за праведно опорезивање и политичко представљање, али се свим снагама супротстављао идејама Француске револуције. Његов ће одговор бити препознат као темељни текст конзервативизма, и то посебно у либералној варијанти ове идеологије.

Берк види свет као изузетно сложен. То је велики систем у коме постоји хармонија људском уму непојмљивог броја елемената који делују једни на друге на небројено начина. Да сложена ствар буде још сложенија, тај систем је динамичан. Његови саставни делови стално еволуирају, мењају се, а нови обрасци замењују старе. Савремено искуство потврђује овакву слику. Ако посматрамо природни свет, уочавамо да најмања промена у екосистему може довести до непредвидивих, а некада и катастрофалних последица. Понудићемо један једноставан савремени пример. Крајем педесетих година двадесетог века, кинеске власти су у оквиру великог државног програма елиминације штеточина побиле милионе врабаца рачунајући на то да врапци једу житарице и да тако смањују принос хране. Последице су биле и непредвиђене и катастрофалне. Врапци једу и инсекте, штеточине које такође угрожавају летину, те је драстично смањење броја врабаца довело до драматичног повећања броја инсеката, посебно скакаваца. Они су опустошили поља у мери у којој то врапци никада нису могли учинити. Уништење великог броја врабаца био један од узрока велике глади у Кини. Катастрофа је била последица непознавања једног малог и локалног аспекта функционисања природног света. Ефекте великих промена, попут климатских, на функционисање планетарног екосистема у његовој непојмљивој сложености тешко да можемо и сагледати.

---

ideologija konzervativizma", u *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj* (Beograd: Filip Višnjić, 2001), 307–393. Најзначајнији аутор који се на енглеском језику бавио Берком је Питер Стенлис. Видети, на пример, Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2003). Веома значајно свеобухватно и новије разматрање нуди Richard Bourke, *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke* (Oxford and New York: Princeton University Press, 2015).

4 У даљем тексту: „Размишљања".

5 Edmund Berk, *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj* (Beograd: Filip Višnjić, 2001), 16.

Берк са нама не дели проблематику савремених еколошких изазова, али ми са њим делимо искуство малог човека који посматра свет много већи, старији и сложенији од себе. Када размишљамо о нечему што нâс и наш интелект превазилази у толикој мери да га никада нећемо до краја разумети, ми ту ствар препознајемо као узвишену. Берк је о узвишености као концепту писао у свом „Филозофском истраживању о пореклу идеја узвишеног и лепог", објављеном 1757. године: у односу на човека, природа и друштво су узвишени. Људско друштво део је природе, „хармоније универзума" и функционише на сличан начин. Оно је

> „у потпуној сагласности и симетрији са поретком у свету и начином постојања који се прописује трајном телу сачињеном од пролазних делова, чија целина – у којој се дејством чудесне мудрости сједињује велика и загонетна заједница људске расе – ни у једном тренутку није ни стара, ни средовечна ни млада већ се у стању непромењивог трајања креће промењивим правцем непрестаног распадања, пропасти, обнове и напретка".[6]

И природа и „велика и загонетна заједница људске расе" су „трајн[а] тел[а] сачињен[а] од пролазних делова" која се „у стању непромењивог трајања крећ[у] промењивим правцем". Друштво, према томе, чини изузетно компликована мрежа стално промењивих међуодноса, интересâ и идентитетâ свих његових чланова. Страхопоштовање које осећамо пред стварима већим и снажнијим од себе требало би да осећамо и када размишљамо о снази и сложености друштва. Сложеност друштвене динамике превазилази сазнајне способности сваког члана друштва. Она поставља нерешив изазов пред свакога ко жели да је до краја разуме, а немогућ задатак пред онога ко жели да је контролише.

Човек је осуђен на то да живи у динамичном систему који не може да сагледа, а шансу за миран и слободан живот може да има само онај ко успе да се избори са хировитошћу неминовних друштвених промена. Берк у „Апелу нових старим виговцима" 1791. године пише да су:

> „[м]рачни и непојмљиви начини на које смо створени на овом свету. Нагони који покрећу овај тајновити природни процес нису наших руку дело. Ипак, из физичких узрока које можда никада не можемо

---

6 Berk, *Razmišljanja*, 44–45.

докучити проистичу моралне дужности, које, као што то савршено добро разумемо, морамо сасвим нужно да вршимо”.[7]

Иако ће нам смисао живота заувек остати непознат, знамо барем то да смо рођењем сви смештени у друштвени контекст и да ту сигурно постоје (или бар да треба да постоје) некаква правила заједничког живота. Одржање живота, а посебно слободног и сигурног живота, захтева од нас нешто што је готово немогуће: да недокучива друштвена правила препознамо и применимо. Берк види друштвене и политичке прилике на сличан начин на који Макијавели види срећу или судбину (Фортуну), променљиву слепу силу која нас некада награди, а некада силно казни попут страшне елементарне непогоде. Живот захтева од нас да се константно суочавамо са непознатом силом друштвених промена, а не даје нам потпуно сигурни путоказ нити ослонац. Шта онда можемо учинити?

Берк сматра да нас искључиво ослањање на разум неће далеко одвести. Сваки човек, па и најумнији, погрешив је и његова моћ сазнања је ограничена: „мајсторије нашег ума” су „слабе и подложне грешкама”.[8] Поред тога што су изузетно сложени и променљиви, друштвени односи не могу се разумети на начин на који се разумеју, рецимо, закони физике или математички проблеми. „Наука о изградњи политичке заједнице, или њеној обнови или реформи” је нека врста „експерименталне науке”.[9] Тврдњом да она „не треба да се учи априори” Берк се супротставља декартовском рационализму и методолошком интегрализму и придружује се критичком рационализму Адама Смита и Дејвида Хјума. Берк прати Аристотелово разликовање између практичких и теоријских дисциплина, посматра проучавање политике као „практичну науку” и ослања се на искуство.[10] Ипак „кратко искуство не може да нас поучи тој практичној науци, јер прави ефекти моралних разлога не наступају увек одмах”.[11] Политички процеси сложеношћу и дуготрајношћу превазилазе интелектуалне способности појединаца и дужину њиховог живота. Људски век је кратак, наше искуство је ограничено и зато је једини ваљан путоказ ослањање на проверена искуства великог броја других људи: „наука о влади

7 Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs* (London: J. Dodsley, 1791), 99–100.
8 Berk, *Razmišljanja*, 45.
9 Ibid., 75.
10 Ibid.
11 Ibid.

[…] захтева искуство, чак много више искуства него што га један човек може стећи у целом свом животу колико год да је мудар и проницљив".[12]

Ризница туђих проверених искустава је традиција. Она Берку није важна сама по себи, пошто традиција није само извор уметничке инспирације нити пуки предмет етнографске реконструкције. Традиција је инструментално важна за сналажење у садашњости, она је живи извор проверених искустава и сазнања. Предност традиције у односу на разум појединца или групе људи је у томе што она укључује умни рад великог броја генерација. Такође, додатна предност је у томе што нас традиција усмерава ка сагледавању прошлости, а то је увек сигурнији терен од предвиђања будућности.

Када гледамо уназад, можемо проценити исход одређене политичке одлуке. Чак и да не можемо са сигурношћу рећи како нека дуготрајна политичка установа, пракса или одлука утиче на друштвени живот, сама чињеница да она траје говори о њеној, макар делимичној, исправности. Непредвидивост и динамичност друштвених околности својеврсни су тест сваке политичке одлуке: уколико она упркос њима опстане, ако одоли друштвеним еквивалентима елементарних непогода, значи да је треба узети у обзир као исправан одговор на неко друштвено питање.

Водич за решење актуелних политичких изазова може се пронаћи у традицији, а свакодневни израз вишегенерацијског провереног искуства које чува традиција проналазимо у предрасудама. Берк пише да

> „наше старе предрасуде, уместо да одбацимо, упорно негујемо, [...] а што су дуже трајале и што су шире прихватане, то их ми више негујемо. Страх нас је да пустимо људе да живе и раде користећи само богатство сопственог ума, плашећи се да је то богатство сваког човека појединачно мало, и да би им било боље да користе заједничку банку и капитал нација и векова".[13]

„Предрасуда" је реч која у свакодневном говору има изразито негативну конотацију, а овде је треба схватити у најширем смислу – као назив за све информације које поседујемо, а до којих нисмо дошли сопственим разумом или искуством. Највећи број података којима располажемо заправо долази од неког другог – наше образовање се у великој мери

12 Ibid., 76.
13 Ibid., 104.

састоји у акумулирању знањâ која су била предмет туђег искуства или производ туђег разума. У том смислу постоје добре и лоше предрасуде, а мерило ваљаности одређене предрасуде је њена друштвена корисност. Предрасуде за које искуство покаже да су неистините престају да буду корисне и не треба их више неговати. Свака нова генерација, чувајући претходно искуство и додајући на њега сопствено, за нијансу јасније види свет од својих предака и одбациће неке тековине за које увиди да су штетне. Корисне предрасуде су „праведне", и имају „свој резон". Разумна предрасуда боља је од разума без предрасуда и она се може брзо применити, пошто „не оставља човека да оклева у тренутку одлуке, сумњичавог, збуњеног, неодлучног".[14] Стална примена корисних предрасуда обликује људски карактер, васпитава човека тако да његова „дужност постаје део његове природе".[15]

Брза примењивост предрасуда не треба да нас одведе у исхитреност у решавању неког друштвеног проблема. Док покушавамо да поправимо изузетно сложени механизам, не знамо тачно шта ће све престати да ради ако уклонимо одређени зупчаник или га заменимо неким новим. Пошто непредвиђени проблеми могу да проистекну из нашег решења, овом послу морамо приступити опрезно, одговорно и постепено. Не треба мешати опрез са неодлучношћу. Напротив, Берк сматра да су „[м]удра опрезност, пажљива обазривост и морална а не физичка плашљивост били [...] водећи принципи наших предака у њиховом *најодлучнијем* понашању".[16] С друге стране, неоснована самоувереност, ослањање на сопствени разум уместо на мудрост генерација, води у пропаст, те је „боље да нас презиру због превелике бојазни него да пропаднемо због претераног поуздања у сопствену сигурност.[17] Превелика и оправдана бојазан о којој пише Берк је заправо страхопоштовање о коме смо већ говорили, а које осећамо према свему што сматрамо узвишеним. Страхопоштовање је корисно зато што нам помаже да увидимо своје место у природном и људском поретку, да савладамо сопствену гордост и да не будемо „будале [које] хрле тамо где се анђели плаше да кроче".[18] Према томе, ваљан приступ решавању друштвених проблема састоји се у постепеном и оп-

14 Ibid., 105.
15 Ibid.
16 Ibid., 284. Курзив је мој.
17 Ibid., 58.
18 Ibid., 17.

резном иновирању друштвених установа, а ослања се на „заједничку банку” искуствено провереног вишегенерацијског знања.

Прилагођавање уређења природној неједнакости људи и својине

Очување поретка је централна тема за Берка, а уређење је добро уколико успе да одоли непрестаним друштвеним променама и да се одржи упркос њима. На вештачки и статични поредак стално делује природно и динамично друштво. Берково решење за превазилажење ове напетости је у прилагођавању установа друштву, пошто „[д]ржава која нема начина да изврши неку промену нема начина да се сачува”.[19] „Очување” поретка нераскидиво је повезано са његовом „корекцијом”, те се вештачко мора приближити природном, а статично учинити флексибилним и променљивим. Берк зато препознаје најбољи поредак као онај који се развија природно, мењајући се у складу са друштвеним околностима које настоји да уреди. Сада ћемо размотрити основне („природне”) карактеристике сваког друштва.

Постоји бар пет природних чињеница које сваки поредак треба да уважи, да се на њих ослони, а не да их негира. Прво, људи су по својој природи различити, а по месту у друштву неједнаки, а то је „прав[а] неједнакост која се никада не може уклонити”.[20] Иако сви можемо бити једнако срећни, свако од нас је различит: имамо различита животна искуства, припадамо различитим друштвеним групама, имамо различите идеје и вредности, различити су нам интереси, имамо различита интересовања и различито смо вешти у обављању различитих послова. Друштвене околности обликују људе и чине њихову „другу природу”, те

> „према томе настају бројне разлике међу људима у зависности од рођења, образовања, професије, животног доба, живота у граду или на селу, различитог начина за стицање или очување имовине и квалитета саме имовине – што их је све чинило толико различитим *као да су посебне животињске врсте*”.[21]

19 Ibid., 30.
20 Ibid., 48.
21 Ibid., 215–206. Курзив је мој.

Друштво чини ова испреплетана мрежа неједнакости и међузависности. Неједнаки људи, „као да су посебне животињске врсте", свако на свој начин, важни су за одржање друштва и потребно је да свако од њих ваљано ради свој посао. Друштву су неопходни и обућари и државници, а хармонију би угрозило то да ове две или било које друге професије замене своја природна места. Искуство важно за добро обављање неког посла нагомилава се и преноси генерацијама унутар породице, те Берк сматра да „[д]авање одређене (а не искључиве) пристојне, регулисане предности, односно одређене наклоности по рођењу, није ни неприродно, ни неправедно, ни политички непаметно".[22]

Друго, својина је неједнако распоређена. Поседовање имовине је природна ствар, она је „природним током ствари подељена на многе [људе]" и њено „карактеристично својство […] је то да је *неједнака*".[23] Неједнакост је карактеристика и стицања својине и њеног очувања. Другим речима, Берк сматра да је природно да стичемо богатство у различитој мери, али и да нема ничег неправедног у томе што су неки богати, а други сиромашни. Стицање и очување својине не тиче се других људи нити државе, а „[р]ечи ‚превише' и ‚премало' јесу издаја када се односе на својину".[24] Држава нема право да одузима или прерасподељује приватну својину својих грађана, већ само да располаже државном својином коју стиче путем опорезивања.[25]

Треће, људи су несавршени и у сазнајном и у моралном смислу. Вођени су пре свега сопственим интересима, често су похлепни, завидни, жељни да стекну моћ и утицај и генерално кратковиди када је у питању залагање за опште добро. Овим особинама придружује се и људска несавршеност, која се огледа у ограничености моћи сазнања, а о којој смо већ говорили. За сада је важно поменути то да је заједнички извор многих људских моралних и сазнајних несавршености у гордости, односно у уверењу да смо бољи него што заиста јесмо и да заслужујемо више него што нам заправо припада.

Четврто, друштвена динамика проистиче из разноврсности и међусобне супротстављености интереса група које друштво чине. Берк друштво не види као скуп појединаца, већ првенствено као скуп група које

22 Ibid., 64.
23 Ibid.
24 Ibid., 124.
25 Ibid., 128.

они формирају, било да су у питању политичке, економске, социјалне или било које друге скупине. Рецимо, неко може бити по свом сталежу племић, по политичком опредељењу противник апсолутне монархије, а да му економски интереси леже у британским колонијама. Припадност одређеној групи потиче од подударности интереса њених чланова, те ће овај наш појединац, удружујући се са својим истомишљеницима, проводити време пре свега са другим племићима, вероватно бити виговац и, због личног економског интереса, заговорник империјалистичке спољне политике. Сви на сличан начин учествујемо у разним групама, а друштвену динамику диктирају групни интереси. Берк интересе описује и класификује као „разнолике, комплексне, спољашње и унутрашње".[26] Они су међусобно сукобљени, те можемо уочити „акцију и контра-акцију које, *у свеīу ūрироде и ūолиīике*, кроз међусобну борбу несложних сила, стварају хармонију универзума".[27] Стално сукобљавање интересâ различитих друштвених група је природна чињеница сваког друштва, као што у природи тела делују једна на друго силом акције и реакције.

Пето, друштво није само скуп појединаца који живе на истом простору или који припадају истој политичкој заједници. Њега не гради друштвени уговор међу атомизираним индивидуама, већ уговор који се простире кроз време и који обухвата прошлост, садашњост и будућност. Садашње друштво, према томе, није само део ширих природних односа, већ и

> „вечног друштва, повезујући нижу природу с вишом, повезујући видљиви и невидљиви свет, у складу са утврђеним уговором, потврђеним неприкосновеном заклетвом која све што је физичке и моралне природе држи на месту које му је одређено".[28]

Берк, посматрајући и природу и друштво, види склад који проистиче из природне хијерархије, систем у коме сваки елемент има своје место и своју функцију, те такву слику сматра узором природног друштва. Сваки човек има „место које му је одређено" и треба на том месту и да остане.

Набројали смо неке карактеристике којима Берк описује природно друштво и поменули смо да је основна одлика доброг поретка његова

26 Ibid., 57.
27 Ibid., 46. Курзив је мој.
28 Ibid., 116.

трајност. Берк сматра да је трајност нераскидиво повезана са корисношћу. Све што не може да испуни своју сврху бескорисно је и нестаје, те тако и државне и друштвене установе одумиру када их савлада друштвена динамика коју настоје да регулишу. Сврха грађанског друштва је да задовољи људске потребе, а посебно да избегне основну потешкоћу природног стања, непостојање непристрасног арбитра који ће решавати људске спорове. Берк тако понавља опште место уговорних теорија „да нијeдан човек не треба да буде судија у својој сопственој ствари”.[29] Влада која се стара о овој и другим потешкоћама зато није ништа друго до „мајсторија људског ума за обезбеђење људских потреба”.[30] Ослањајући се на корисност као сврху власти и извор њеног легитимитета, Берк одбацује тврдње „озлоглашених фанатичних заговорника ропства који су раније тврдили оно што сада [...] нико жив не тврди: ‚да се круна држи по божанском наследном и неотуђивом праву’”.[31] Апсолутна власт никако није оправдана.

Стабилност сваке државе зависи од начина на који се она носи са друштвеним изазовима, и сада ћемо размотрити Берково узорно решење: вештачки поредак прилагођен природним одликама друштва. Кренимо редом, од природне неједнакости људи. Добро уређена држава треба да прихвати да су људи различити. Хвалећи напоре античких законодаваца, Берк пише да су они:

> „сматрали да су обавезни да своје грађане распореде у класе и да их поставе у такав положај у држави који одговара њиховим специфичним навикама, и одредили оне привилегије које могу да им обезбеде оно што њихове специфичне прилике захтевају”.[32]

Праведно и природно је неједнаке људе третирати на неједнак начин. Људи имају различите особине, потребе и живе у различитим околностима, те ће, према томе, имати неједнак положај у друштву и неједнак удео у власти.

Берково виђење „истинских” права човека ослања се на природну неједнакост. Права једнако важе за све људе, али се не односе једнако на

29 Ibid., 74.
30 Ibid.
31 Ibid., 36.
32 Ibid., 216.

њихове животне прилике: „сви људи имају једнака права, али не на једнаке ствари”.[33] По неким сасвим општим критеријумима људи су једнаки, те ће нека права штитити њихову природну једнакост, док ће остала подржавати природну неједнакост. На пример, важан вид једнакости је једнакост пред законом и она је нераскидиво везана за функцију власти као арбитра у споровима. Зато сви „имају право да врше правду као међу себи равнима, без обзира да ли су на јавним функцијама или се баве обичним занимањима”.[34] Поред тога, људи

> „[и]мају 1) право на плодове свог рада и на средства да свој рад учине плодотворним. 2) Имају право на оно што су њихови родитељи стекли, 3) право да одгајају и васпитавају своје потомке, 4) право на поуку у животу и утеху у смрти. 5) Све што сваки човек појединачно може да учини, а да притом не угрози друге, има право да чини; и 6) има право на праведан удео у свему што друштво, својим укупним вештинама и снагом, може да учини у његову корист”.[35]

Берк праву на вршење правде додаје још два права која се тичу онога по чему су људи једнаки, везе са потомцима (3) и потребе да се неко стара о њиховој души (4). Тврдња да су права сваког од нас ограничена правима других људи (5) може се тицати и једнаких и неједнаких животних прилика. Права која штите природну неједнакост и чине је друштвеном су право на својину (1), наслеђивање (2) и „праведан удео” у политичком животу. Наслеђивање је посебно важно, јер је „моћ да задржимо својину унутар породице једна од најдрагоценијих и најзанимљивијих околности које се за њу везују и која највише доприноси продужењу самог друштва”.[36] Сада ћемо укратко разложити везу својине, наслеђивања и политичког одлучивања.

Неједнакост у својини је друга природна карактеристика о којој смо говорили, а људска неједнакост највидљивије се манифестује управо кроз њу. За Берка је право на својину универзално и неприкосновено и не подразумева прерасподелу: „Онај ко има само пет шилинга има у овом партнерству једнако право на свој део као и онај са пет стотина

33 Ibid., 63.
34 Ibid., 73.
35 Ibid.
36 Ibid., 63.

фунти на свој већи део”.[37] Партнерство о коме Берк говори је држава, „партнерство у свој науци, партнерство у свој уметности, партнерство у свакој врлини и свом савршенству”.[38] Опис државе као партнерства говори нам две ствари. Прво, држава је слична компанији, акционарском друштву у коме из удела у капиталу проистиче удео у одлучивању. Највећи ризик сносе они који су највише уложили и њима иде највећи профит. Исто тако, што је нечији удео у „капиталу” једног друштва већи, што је његов друштвени положај виши, снажније је и његово право на политичко одлучивање. Друго, држава схваћена као партнерство одраз је природне хијерархије неједнаких у којој свако треба да обавља свој посао. Својина и „праведан” удео у власти нераскидиво су повезани. Тако „[п]оседници породичног богатства и одлика које прате наследни посед (као најзаинтересованији за то) представљају природну *гаранцију* његовог преноса”.[39] Веза са представљањем је изричита, пошто Берк наглашава да ово важи скоро једнако за чланове оба дома енглеског парламента.

Својина Берку такође помаже да објасни *поседовање* права и слобода. Права која имамо нису универзална, већ су производ конкретних друштвених околности. Друштва се разликују, те ће права Енглеза бити другачија од права Француза, а свако ће право бити одговор на одређене историјске прилике. Идеја универзалних људских права зато је бесмислена. Не постоји „човек”, већ постоје само конкретни људи у конкретним друштвима и конкретним животним околностима, постоје „Енглези”, „Французи” и други народи. Идеја „права човека” је апстракција која негира ову природну чињеницу, а истинска права проистичу из конкретних правних аката и не „откривају” се универзалним декларацијама попут оне коју су донели француски револуционари. У енглеском контексту би то, на пример, били документи попут Велике повеље слободе (*Magna Carta Libertatum*) из 1215. године, Петиције права из 1628. године или Декларације права из 1689. године.[40] Схватање права као својине омогућава Енглезу Берковог времена да тврди да је наследио своја права и слободе од предака који су се за та права изборили, 1215, 1628. или било које друге године. Он је, на пример, заштићен од незаконитог утамничења због тога што се неки његов сународник у 13. веку изборио за Велику повељу слободе, а не због тога што

37 Ibid.
38 Ibid., 116.
39 Ibid., 64.
40 Ibid., 42–44.

му то право припада као припаднику људског рода. Да закључимо, Беркова идеја својине говори нам три ствари о правима: 1) да права нису универзална и да само неки људи поседују одређена права (тако Енглези, а не Французи, имају права прописана Великом повељом); 2) да се права могу наслеђивати и да трају дуже од генерације која их је донела; 3) да једном стечена права није могуће одузети од оних који их поседују.

Прилагођавање уређења људској несавршености и сукобљеним интересима

Трећа природна одлика друштва о којој смо говорили јесте људска несавршеност. Људи су различити и Берк признаје да постоје људи који су вичнији управљању државом од неких других људи, али ове разлике нису толике да би се неограничена власт могла безбедно поверити најумнијима. Сви људи, па и они најбољи међу нама, погрешиви су и склони кварењу карактера, а посебно када имају велику моћ у рукама. Према томе, ни најснажнији морал није довољно снажан, нити је највећа мудрост довољно велика да оправда поверавање целокупне власти најморалнијим и најмудријим људима. Због тога ниједна власт не сме да буде апсолутна, а видећемо да Берк сматра да је власт лакше ограничити ако претпоставимо да је властољубље снажније од врлине и ослонимо се на сукобе уместо на хармонију.

Људска несавршеност има још једну димензију која може бити опасна по стабилност поретка. Исквареност карактера нагони људе на то да мисле да су бољи него што заиста јесу, а ова ароганција води у револуционарне политичке пројекте и манифестује се бар на два начина. Прво, мислећи да заслужују више него што имају, људи желе да отму својину и права од оних који поседују више од њих. Друго, да парафразирамо Хобса, ако се људи често жале на то да немају довољно својине, никада се не жале на то да немају довољно памети. Мислећи да су мудрији него што јесу, људи често занемаре традицију и опрез и пројектују сасвим нове и искуством непроверене политичке установе. Берк сматра да су француски револуционари криви и за једно и за друго.

Институционално решење које се супротставља људској ароганцији и неприродном егалитаризму неједнаких може се пронаћи у хришћан-

ској религији и цркви, првој међу Берковим корисним предрасудама.[41] Религија је за Берка веома важна, она је „основа грађанског друштва и извор свег добра и сваке утехе".[42] Човек је „по својој конституцији религиозно биће", а атеизам је „противан не само нашем разуму, већ и нашим инстинктима". Религија је и инструментално важна, пошто црква хармонизује међуљудске односе и тако олакшава посао власти на бар три начина. Прво, она нас подучава о узвишености док говори о Богу, сили бескрајно снажнијој од човека. Негујући у њима осећај страхопоштовања, црква учи људе да потискују сопствену гордост и то их може обесхрабрити у евентуалним револуционарним настојањима. Скромност чува постојећи поредак. Друго, црква помаже да се „људи ослободе свих жудњи себичне воље".[43] Друштвене неједнакости су природне, али су исто тако свима очигледне, веома непријатне и изазивају неспокој и напетости у друштву. Религија омогућава људима да превазиђу свакодневно искуство друштвене неједнакости тако што их усмерава да виде друге као себи једнаке, иако знају да они то заправо нису. Хришћанство је за Берка корисно и зато што усмерава егалитарна стремљења, потискујући простор људске једнакости у оносветовно. Идеја о једнакости у вери маскира фактичку неједнакост, а постојећи поредак штитити се тиме што ће многи одустати од настојања да успоставе егалитарније уређење на овом свету ако знају да их истинска једнакост чека у вечности. Треће, црква пружа простор за „примирје за све раздоре и анимозитете света".[44] Као што идеја о вечној једнакости наводи људе на то да занемаре очигледну и природну неједнакост, тако идеја о миру и хармонији скреће пажњу људима са истините слике друштва као бојног поља на коме се надмећу групни интереси.

Последњи корак у институционалном свођењу људске ароганције и ратоборности на праву меру тиче се политичке корисности манира. Русо је оштро критиковао лицемерје лепог понашања, али управо су ови „застори пристојности живота" за Берка корисне и „пријатне илузије" јер „су сили давале благост, чинећи је уљудном, а послушности слободу".[45] Манири стварају илузије, пошто свакако не уважавамо сваку особу којој

41 Ibid., 110.
42 Ibid., 108–109.
43 Ibid., 113.
44 Ibid., 19.
45 Ibid., 93.

се обратимо на учтив начин, нити свака таква особа заслужује наше поштовање. Ипак, учтивост маскира фактичке разлике и непријатељства која оне производе и чини суживот лакшим, а поредак стабилнијим. Манири „сили дају благост" зато што се људи којима је природа одредила подређену улогу у друштву осећају пријатније када им се обрате учтиво људи бољи од њих. С друге стране, осећали би се далеко горе ако би се свакодневном трпљењу друштвене неједнакости придружило понижавање од стране природно надмоћнијих. Истовремено, учтивим обраћањем вишем од себе, „послушност [нижег] добија слободу" јер се међусобним уважавањем неједнаких људи ствара илузија једнакости. Обичан човек не обраћа се важној личности са поштовањем зато што то диктира сила закона или природна разлика у њиховим положајима. Он мисли да то ради слободно, из духа заједништва, јер је и тај важни човек уљудан према њему. На крају, манири су корисни и међу једнаким људима, пошто учтив разговор неће проширивати процеп постојећих размирица. Бонтон ублажава оштрицу сукоба, прикрива диктат природне неједнакости и чини га подношљивијим, а поредак хармоничне неједнакости трајнијим. Због свега овога „јавна осећања су, заједно с манирима, потребна некад као допуна, а некад као коректив и увек као помоћ закону".[46]

Манирима и религијом могу се ублажити напетости међу појединцима, али преостаје опасност од непрестаног сукобљавања интереса разноразних група. То је четврта природна одлика друштва о којој смо говорили, а неслога је још у антици уочена као једна од главних претњи по стабилност поретка. Док је уобичајено решење овог проблема подразумевало потискивање групних интереса, Берк сматра да природне сукобе не треба потискивати, већ да их ваља каналисати у правцу општег интереса. Људи су природно груписани по својим политичким и сталешким интересима, те је основни задатак законодавца да препозна ову чињеницу и да уреди поредак тако да ниједна група не ојача толико да надвлада остале. Решење које подразумева да су грађани распоређени у класе са пропорционалним уделом у власти „би сваком од ових сталежа могл[о] дати ону снагу која би га штитила у сукобима изазваним различитим интересима који морају да постоје и да се супротстављају један другом у сваком сложеном друштву".[47]

46 Ibid., 94.
47 Ibid., 216.

Циљ и последица институционализовања динамичне равнотеже друштвених интереса јесте очување слободе. Берк сматра да било коју апсолутну владавину, без обзира на државно уређење (монархијско, аристократско или демократско), „не треба сматрати законитим обли[ком] владавине".[48] Свака владавина мора бити ограничена законом, а интерес једног дела друштва да влада над другим може се ограничити само другим таквим интересима. Природно решење које негује слободу се тако препознаје у мешовитом облику државног уређења, а Берк пише да у Уједињеном Краљевству треба задржати „установљену монархију, установљену аристократију и установљену демократију, сваку у оном степену у ком постоји и ништа већем".[49] Берк овде говори о равнотежи која проистиче из тежње трију британских установа – краља (монархија), Горњег дома (аристократија) и Доњег дома парламента (демократија) – да се домогну апсолутне власти.[50] Природна настојања сваког појединачног дела британске власти за увећањем моћи и испуњењем свог партикуларног интереса наилазе на отпор здружених снага двају других елемента. На тај начин се чува слобода и равнотежа поретка и ниједна грана власти не може да превлада над осталима.

Превласт једног елемента власти довео би до губитка слободе, те се зато Берк супротставља укидању монархије. Ако би се било који од три елемента укинуо, укључујући и монархијски, „надлежности и власт [би се] брзо измешале и једини закон била би воља надмоћне снаге".[51] Укидање монархије довело би до апсолутне власти парламента исто као што би укидање парламента произвело апсолутну власт краља. Оба исхода је потребно избећи, јер се слобода грађана ослања на природне сукобе међу установама власти. Берк наглашава везу између монархије, слободе, бројности друштвених група и њихових сукобљених интереса:

> „У оваквој разноврсности чланова и интереса, општа слобода налази онолико залога колико има различитих мишљења у већем броју

48 Ibid., 148.

49 Ibid., 109.

50 Овде се намећу сличности између Беркових гледишта и идеје да је класични републиканизам нашао свој израз у енглеској ограниченој монархији. За поређење Беркових и Цицеронових републиканских идеја, видети: Marko Simendić, „Konzervativne paralele: ljudska priroda, istorija i mešoviti poredak kod Berka i Cicerona", *Vojislav Stanovičić. Život posvećen idejama*, ured. Ilija Vujačić i Dušan Marković (Beograd: Fakultet političkih nauka, 2019).

51 Berk, *Razmišljanja*, 30.

> друштвених слојева, док би притиском тежине праве монархије на целину посебни делови били спречени да се извитопере и помере са својих места”.[52]

Мешовити облик који Берк препознаје у британској уставној монархији и донекле у француској Скупштини државних сталежа добар је и због тога што ваљано представља групну динамику друштва и његове неједнаке слојеве. Племића има мање од припадника трећег сталежа, али би њихови интереси требало да буду једнако представљени и заштићени од прегласавања. Сталежи (свештенство, племство и трећи сталеж) политички су израз природне неједнакости људи, разноврсности њихових интереса и припадности различитим интересним групама, те Берк сматра да се државно партнерство неједнаких може институционализовати тиме што ће исту снагу имати гласови малог броја људи који имају већи удео у државном „капиталу” и гласови великог броја људи који појединачно имају мали удео у овом партнерству. Према томе, британски уставни модел и француска сталешка скупштина верније и праведније представљају целокупан народ него што је то случај са скупштином којом би доминирали представници нумеричке већине грађана. Уместо да представљају појединце, ваљане представничке установе представљају групе у које се ти појединци природно удружују. Пошто Берково друштво чине пре групе него појединци, ваљаност представљања у парламенту зависи од верног и сразмерног преношења карактеристика представљених група, а не броја представљених појединаца.

Пету природну одлику друштва препознали смо у Берковом виђењу друштвеног уговора као споразума прошлих, садашње и будућих генерација. Овим Берк жели да укаже на неколико карактеристика доброг поретка. Прва је та да је важно да се ослањамо на искуства предака и тај смо аспект већ размотрили. Друга се тиче тога да је при политичком одлучивању важно узети у обзир интересе будућих генерација. Данас овакву идеју препознајемо, на пример, у ограничењу трошења необновљивих природних ресурса. Трећа одлика доброг устава тиче се његовог развојног карактера. Добар устав није производ моменталне генијалности појединца или групе људи, већ се развија спонтано, динамички, током више генерација, прилагођавајући се природним и партикуларним по-

52 Ibid., 47.

требама друштва. Берк сматра да енглески устав обједињује све ове карактеристике и пише да „држећи се начина природе у вођењу државе, у ономе што унапређујемо ми никада нисмо у потпуности нови, док у ономе што задржавамо никада нисмо у потпуности застарели”.[53]

Француски револуционари одбили су да прилагоде своје поступке природним одликама друштва и тиме су унели трајну нестабилност у нови поредак. Берк сматра да је енглеско искуство било супротно. Оно такође познаје напетости, укључујући и револуције попут оне из 1688. године, али енглеске политичке установе нису радикално мењане, већ су се постепено прилагођавале новим друштвеним околностима. Француска револуција се од самог почетка обрачунавала са сталешким привилегијама, негирајући природну неједнакост људи. Инсистирање на једнакости неједнаких и политичкој представљености грађана, а не сталежа, створило је неправду и отворило простор за политички утицај најмање способних људи. Револуционари

> „само мењају и кваре природни редослед ствари; они оптерећују друштвено здање градећи у ваздуху оно што би ради чврстине конструкције морало бити на земљи. Удружење кројача и дрводеља од којих се састоји (на пример париска) република не може бити дорасло ситуацији”.[54]

Друго, Берк види опасност у револуционарној прерасподели својине. Иако конфискација имовине није заузимала централно место на агенди револуционара 1789. године, она ће свакако постати део револуције неколико година касније. Треће, Француска револуција на више начина негира претпоставку о људској несавршености. Арогантни револуционари мисле да о политици и друштву знају више него што је могуће знати. Уместо на опрезу, традицији и искуству, политички програм револуционара темељи се на „екстравагантним и претенциозним спекулацијама”.[55] Уместо искуства, револуционари се ослањају на разум, на и њима самима недовољно јасне апстрактне и „геометријске” увиде. Затим, морална несавршеност чини их грамзивим према моћи и туђој својини, а презир према манирима посебно окрутним: „[п]о овој схеми ствари, краљ је

53 Ibid., 45.
54 Ibid., 62.
55 Ibid., 49.

само човек, краљица само жена, а жена је само животиња, и то не највише врсте".[56]

Четврто, револуционарни програм тиче се превласти једног групног интереса над осталим, трећег сталежа над прва два. Французи су тиме изгубили предности које је давао Стари поредак, а у коме је била препозната важност равнотеже интереса трију сталежа: „супротстављени интереси које сте ви сматрали тако великом мрљом у вашем старом и нашем садашњем устројству стављају корисну препреку за пренагљена решења".[57] Иако су се, док је Берк писао „Размишљања", француски револуционари првенствено залагали за то да уставна монархија замени апсолутну, Берк предвиђа да ће један од исхода револуције бити демократски. Ипак, демократија која није ограничена законом или поделом власти само је нови вид апсолутизма, „најбесрамнија ствар на свету", у којој „већина грађана може да врши најсуровију репресију над мањином", а која води „групној тиранији".[58] Пето, Француска револуција занемарује вредност вишегенерацијског карактера установа које покушава да сруши. Берк признаје да Француску погађају велики друштвени проблеми и да су ти проблеми дуго били занемарени, али ипак, решење се не налази у изградњи целокупног поретка испочетка. Француско уређење Берк упоређује са „величанствен[им] и племенит[им]" утврђењем које је „опустошено и оронуло", али које и даље може да се ослони на своје зидине и темеље.[59] Берк зна да је француско друштво прерасло оквире које му је задала држава, али уместо рушења старог и изградње новог поретка сматра да би уређење требало поправити и сачувати га кроз нужне промене.

56 Ibid., 93.
57 Ibid., 46.
58 Ibid., 112, 148, 149.
59 Ibid., 46.

VIII

ЏЕРЕМИ БЕНТАМ И ЏОН СТЈУАРТ МИЛ: УТИЛИТАРИСТИЧКИ ОДГОВОРИ НА ДЕМОКРАТСКО ПИТАЊЕ

Демократски захтеви и Бентамова радикална решења

Велика Британија суочила се са бројним изазовима крајем осамнаестог и почетком деветнаестог века. Неколико година после пораза у Америчкој револуцији (1776–1783) претила је опасност од преношења револуционарних идеја из Француске у Енглеску. До овог преливања није дошло, али убрзо је уследио рат са Француском који је трајао од 1793. до 1802. године, а који ће Наполеон обновити већ 1803. године. Овај дуги низ ванредних околности пратиле су иницијативе за реформу већ застарелог изборног система. Славна револуција успоставила је уставну монархију и оснажила парламент, али је парламент био пре свега у рукама аристократије. Горњи дом јесте по својој природи аристократска установа, али је и у доњем дому највећи број посланика чинило племство. Овом исходу водио је изборни систем. Бирачко право за избор посланика доњег дома парламента било је веома уско и засновано на имовинском цензу, те је право гласа имало тек двестотинак хиљада људи од укупно око осам милиона становника. Такође, избори су били организовани по старим изборним јединицама, од којих су многе до краја осамнаестог века остале без великог броја становника. У овим „трулим окрузима” малобројни становници с бирачким правом бирали су несразмерно много посланика доњег дома. Племићи су контролисали изборни процес у својим окрузима и притисцима и уценама обезбеђивали изборне исходе повољне по своје интересе.[1]

---

1 Преглед британске историје с краја осамнаестог и почетком деветнаестог века даје Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770–1914). Основи европске историје XIX века (1770–1815)*, 1 (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 114–121. О „трулим окрузима” пише на стр. 114–115. Видети и Френклин Форд, *Европа у доба револуција 1780–1830* (Београд: Clio, 2005), 102–103.

Премијер Вилијем Пит Старији (1708–1778) није успео да спроведе промене изборног система, па чак ни у веома ограниченом обиму. Отпор аристократије био је и остао сувише јак, а реформе нису прихваћене у парламенту ни када их је иницирао Питов син, такође торијевски премијер Вилијем Пит Млађи (1759–1806), осамдесетих година осамнаестог века. Француска револуција додатно је заоштрила ситуацију, охрабривши противнике аристократије да поново истакну захтеве за изборним реформама у Енглеској. Ипак, посебно у контексту рата са Француском који је убрзо уследио, реакција краља Џорџа III (1760–1820), парламента и дела грађанства била је оштра и ова настојања су угушена. Ратне околности ослабиле су реформске тежње и тек ће се неколико година после пораза Наполеона 1815. године интензивирати захтеви за изменом изборног система.

Француска револуција наметнула је поделе британској јавности. С једне стране налазили су се противници револуције и присталице традиције и уставне монархије, попут Едмунда Берка, док су с друге стране стајали они који су се, попут Томаса Пејна (1739–1809), ослањали на идеју природних универзалних права човека у залагањима за развлашћивање краља и аристократије и демократизацију изборног система. Широка и у идејном смислу разнолика група која се залагала за реформисање законодавства, политичког представљања и увођење општег права гласа биће почетком деветнаестог века названа радикалима. Тековине које је Берк хвалио, небројене наслаге британске правне и политичке традиције, радикалима су представљале препреку за успостављање праведнијег друштва. Сматрали су да је политички и правни систем неправедан и превише сложен, да је постао механизам одржања аристократских привилегија, те да неправде једнако проистичу из лошег изборног система и из несигурног ослањања на обимну и неретко контрадикторну праксу прецедентног права. Свеобухватни прегледи енглеског права, попут вишетомних коментара Вилијема Блекстона (1723–1780), била су мета критике филозофа Џеремија Бентама (1748–1832) и његових следбеника.

Циљ радикала био је да пронађу један нови основ праву, етици, али и легитимности власти. Бентам је сматрао да природноправна традиција и енглески правни систем који се на њу ослањао нису пружали задовољавајуће одговоре. За разлику од Пејна, који је веровао у права човека, Бентам је природна права називао „бесмислицом на штулама”,

нападајући њихово преддржавно постојање као опасну фикцију и поричући њихов божански или „природни” карактер. Сличан став имао је и према идеји друштвеног уговора. Бентам је сматрао да је потребно понудити оправдање демократским захтевима радикала које се не би ослањало ни на идеје природног права, ни на енглеску традицију, као ни на идеју друштвеног уговора. На тај начин би се могла наставити борба за проширење права гласа у Енглеској, али и избећи поређење са принципима Француске револуције која се Бентаму већ од 1792. године чинила веома опасном.[2]

Уместо природноправних и контрактуалистичких апстракција и на њима заснованим уобичајеним оправдањима политичке власти, Бентам предлаже утемељење морала и политике на основним и универзалним осећањима: задовољству, болу, и из њих изведеном интересу. Свака индивидуа природно стреми сопственом интересу, а тај се интерес своди на увећање задовољства и умањење патње. Бентам сматра да се исправност неког поступка мери према исправности последице коју произведе: што нам више задовољства одређени поступак донесе, то га сматрамо морално оправданијим. Исто тако, неоправданим сматрамо оне поступке који стварају нову патњу или увећавају постојећу. Према томе, поступци нису ни добри ни лоши по себи, већ се могу сагледати само у контексту своје корисности, односно количине задовољства која из њих проистекне. У оваквом систему „зло” је просто назив за оно што изазива патњу или умањује задовољство, а „добро” за оно што производи задовољство или умањује бол.[3] Ови Бентамови увиди, изнети у његовом делу „Увод у начела морала и законодавства” (1789), кључни су за етички систем који се назива утилитаризмом.

---

2 Свеобухватно разматрање Бентамовог утилитаризма на српском језику нуди Nenad Cekić, *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2019). У преводу на српски језик доступно је Пламенчево разматрање Бентамових идеја: Џон Пламенац, *Човек и друштво. Критичко испитивање неких важних друштвених и политичких теорија од Макијавелија до Маркса* (Београд и Подгорица: Службени гласник и ЦИД, 2009), 457–489. Од савремених страних аутора вреди истаћи Филипа Скофилда, који тренутно руководи вишедеценијским пројектом обраде и објављивања Бентамових рукописа у збирку коју ће чинити преко осамдесет томова. У овом издању је од 1968. године објављено више од тридесет томова Бентамових дела. Скофилдова монографија која се бави Бентамовим политичким идејама је Philip Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

3 Jeremy Bentham, “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, in *The Works of Jeremy Bentham*, 1, ed. John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1843), 48.

Утилитаризам види друштвени интерес као збир појединачних интереса. Задовољство и бол сваког појединца могу се збрајати са задовољством и болом свих осталих, те ће коначни резултат одредити да ли је неки поступак био оправдан. Пошто људи живе у заједницама, приликом размишљања о томе шта је исправно учинити у одређеној ситуацији требало би да размотре како ће се њихово поступање одразити на остале људе, да процене да ли ће допринети повећању задовољства, односно смањењу бола у целокупној заједници. Исти задатак има и законодавац када разматра доношење неког закона, а Бентам у „Фрагменту о влади" (1776) наводи да је „највећа могућа срећа највећег броја људи" једини принцип који би требало да усмерава целокупно законодавство. Закон треба усвојити уколико законодавац процени да ће његова примена довести до овог исхода, а укинути га уколико се догоди супротно. Ово наизглед једноставно правило требало је да буде темељ свеобухватне реформе британског правног и политичког система. Бентам зато захтева радикално преиспитивање свих постојећих законских и моралних норми на новим принципима, те одбацивање оних правила која не воде највећој срећи највећег броја.

Највећа срећа највећег броја је егалитарни принцип. Ослањање на меру задовољства и патње уједначава људско искуство и елиминише све друге критеријуме о којима је, на пример, говорио Берк. Задовољство и бол једнако осећају и богати и сиромашни, аристократе и обични људи, млади и стари, заступници овог или оног политичког интереса и сви други. Бентамове идеје зато су биле усмерене против разних видова дискриминације и пракси које изазивају велику патњу. Такође, сваки појединац, без обзира на свој друштвени положај, најбоље може да процени да ли је због нечега срећан или није и сваки појединац у том смислу треба да следи сопствени интерес. Овоме ћемо се вратити нешто касније, а за сада је довољно рећи да је Бентам због оваквих ставова био заговорник једнаког права гласа и равноправности жена, противник ропства, смртне казне и других видова кажњавања којим се наноси бол, као и присталица идеје да хомосексуалност не би требало кажњавати. Штавише, с обзиром на то да задовољство и бол не осећају само људи и, пошто се основни утилитаристички принцип може проширити и на животиње, Бентам захтева хуманије поступање и према њима. Егалитарни аспект Бентамове теорије посебно је видљив и због тога што је за њега свако задовољство равноп-

равно и сводиво на рачуницу највеће среће. Дакле, страствени читалац удубљен у садржај најбољег романа може осетити једнако задовољство као неко ко игра најпростију друштвену игру. Са Бентамовог утилитаристичког становишта, обе активности једнако су вредне.[4]

Бентамова рачуница је сложена, она захтева да се потенцијални резултат сваког поступка процени на основу одређених критеријума, попут снаге, дужине трајања, извесности, опсега, брзине и још неких других одлика. За сваки поступак који се разматра одређује се нумеричка вредност по сваком од ових критеријума и онда се те вредности сабирају. Збир представља укупну корисност неког чина. На исти начин треба срачунати вредност свакој алтернативи, а најисправнија ће бити она која има највећу укупну корисност. Како би олакшао памћење основних критеријума корисности, али и учинио приступачнијом своју основну замисао, Бентам је чак написао и следећу песмицу:

„Снажно, дуго и извесно,
брзо, плодоносно и чисто,
и патње и задовољства,
обележићемо исто.

Ако циљ твој јесте лични,
ужицима таквим стреми,
ако циљ је сасвим јавни,
ти широко их примени.

Такве боли избегавај,
какав год да став је твој,
ако бола мора бити,
нек погоди мален број".[5]

Бентамов покушај популаризације утилитаристичких принципа део је његовог става да је образовање нераскидиво везано за моралност. Бентамова рачуница нема много смисла уколико је неспретно примењује

4 Jeremy Bentham, "The Rationale of Reward", in *The Works of Jeremy Bentham*, 2, ed. John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1843), 253. Упоредити са: John Stuart Mill, "Utilitarianism", in *Utilitarianism and On liberty. Including Mill's Essay on Bentham and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, ed. Mary Warnock (Oxford, Blackwell 2003), 85.

5 Bentham, "Principles of Morals and Legislation", 16.

неко ко не разуме утилитаристичке критеријуме или неко ко греши у рачуну. Криминалци и неморални људи најчешће поступају погрешно зато што не разумеју зашто је важно да се понашају исправно, те држава треба више да ради на њиховом васпитању него на кажњавању. Исто тако, морални(ји) ће бити они људи који су вични(ји) рачуници највеће среће највећег броја. Бентамова настојања да се употреба утилитаристичких принципа прошири на законодавство и на свакодневно одлучивање нагласиће друштвену потребу за што доступнијим образовањем.

Људска погрешивост може угрозити тачност сваке рачунске операције. Чак и најобразованији људи понекад ће погрешити у сложеном рачуну, али могућност грешке ће се смањити уколико неко други може да провери резултат. Бентам се ослања на јавност, а универзалност утилитаристичке рачунице му то омогућава. Морална аритметика упошљава више разум него искуство, те је тако и могуће и пожељно проширити опсег оних који расправљају о исправности одређеног закона. Уколико је принцип највеће среће највећег броја познат свима и ако сви већ користе ово начело у свакодневном поступању, јавност ће моћи да, пре свега путем расправе у штампи, изрази мишљење и утиче на своје представнике да коригују своје евентуалне грешке у рачуну. Бентам се зато залагао за јавност рада парламента и редовно објављивање транскрипата скупштинских дебата. Тако би јавност могла да прати излагања својих представника и коментарише њихове парламентарне активности. Такође, ослушкујући реч јавности, представници ће боље проценити шта је то што доноси корист највећем броју. Зато је представничка влада, подржана контролом јавности, најбољи облик владавине за Бентама. За ову замисао од суштинске је важности да гласачи буду бар писмени, те ће писменост бити важан Бентамов критеријум за „скоро па опште” право гласа.[6]

Увид који Бентамовом пројекту даје демократски карактер уједно је и највећа препрека његовом остварењу. Бентам полази од тога да сви треба да бирамо своје представнике зато што најбоље познајемо сопствене интересе, те нико други не би требало да, замишљајући шта је наш интерес, бира наше представнике уместо нас. Ипак, упућеност у сопствени интерес нераздвојна је од снаге којом нас тај интерес привлачи к себи и одвлачи од општег добра. Ову људску склоност потребно је ко-

6 Schofield, *Utility and Democracy*, 268–269, 301.

риговати, а Бентам је био посебно заинтересован за начине на које присмотра (односно знање о њој) и кажњавање утичу на људско понашање. Зато је инсистирао на јавности рада посланика, а казна за лоше представљање огледала би се у смени посланика на изборима. Како би посланици снажније осетили страх од своје смене, Бентам се залагао за што чешће редовне изборе.[7] Веза између кажњавања, присмотре и понашања посебно се очитава у паноптикону, Бентамовом плану изградње затвора који омогућава малом броју чувара да прате и контролишу понашање великог броја затвореника који сматрају да су стално под присмотром, иако заправо то најчешће нису.[8] У политичком смислу, свевидећа јавност посматра посланике, контролише их, указује на грешке у њиховом рачуну и кажњава их на изборима и пред судом јавног мњења.

Бентамову представничку владу тешко можемо одредити као демократску, иако она почива на егалитарним претпоставкама и иако се посланици бирају на основу широког права гласа. Утилитаристичка аритметика претпоставља да за свако друштвено питање увек постоји бар једно могуће решење које ће, у поређењу са другим могућим решењима, довести до највеће среће највећег броја људи. У парламенту се зато не доноси никаква политичка одлука у уобичајеном смислу те речи, схваћена као избор између неколико равноправних алтернатива. Уместо тога, активност посланика своди се на заједнички напор ка израчунавању тачног решења за одређено питање и дебатовање о њему. У свом раду посланици не треба да представљају грађане појединачно, нити сталешке, страначке или било које друге парцијалне интересе. Зато се ови интереси у парламенту ни не артикулишу у начелно равноправне сукобљене алтернативне политике од којих би демократском политичком одлуком требало одабрати једну. Посао посланика приближнији је послу математичара него политичара, утолико што се од њих тражи да исправно процене општи интерес који се у одређеном смислу дâ извести сабирањем појединачних интереса, и да расправљају о томе да ли одређени закон доводи до највеће среће највећег броја људи, узимајући у обзир снагу, брзину, извесност и друге карактеристике претпостављеног ко-

7 Бентамове ставове о јавности, парламенту и представљању разматрам са Ђорђем Павићевићем у: Đorđe Pavićević i Marko Simendić, *Disciplinovanje demokratije. Klasične kritike i moderna sporenja* (Beograd: Fabrika knjiga, 2016), 115–118.

8 Бентамове идеје о паноптикону објављене су на српском језику: Džeremi Bentam, *Panoptikon ili nadzorna zgrada* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2014).

рисног исхода. Овај је задатак посебно осетљив због тога што доношење закона подразумева и предвиђање казни за њихово кршење. Зато је потребно добро премерити корисност бола коју изазива казна у односу на вредност коју примена тог закона пружа заједници. Ипак, Бентам нуди неке смернице када је у питању конкретизација принципа највеће среће највећег броја у законодавству и ослања се на четири основне вредности, поређане по приоритету: безбедност, обезбеђивање основних животних потреба, обиље и једнакост.[9]

Милова критика Бентамовог утилитаризма

После невоља на прелазу векова, деветнаести век је Уједињеном Краљевству донео значајна проширења права гласа. Прво је изгласано исте године када је умро Бентам (1832), друго, најважније, 1867, а треће 1884. године. Циљеви радикала постепено су се остваривали, иако не захваљујући њиховој политичкој моћи и, чак можемо рећи, на њихово изненађење.[10] Друштвена клима била је таква да су некада истински радикалне идеје које је заступала група политичара и интелектуалаца постајале све више универзалне и све прихваћеније. Изборно право још увек је било далеко од општег, али је имовински ценз постепено смањиван, док су границе изборних округа бивале редефинисане. Радикали су наставили са заступањем егалитарних и либералних идеја, а у другој половини деветнаестог века додатно су се политички профилисали и од једне разноврсне и разнородне групе основали Либералну странку. Најзначајнија личност у овој фази њиховог политичког деловања био је познати филозоф Џон Стјуарт Мил (1806–1873).[11]

---

9 James Crimmins, "Jeremy Bentham", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/bentham/.

10 Gertrude Himmelfarb, "The Politics of Democracy: The English Reform Act of 1867", *Journal of British Studies* 6, 1 (1966): 106.

11 Монографије о Миловим политичким и моралним идејама на српском језику написали су Миша Ђурковић и Ненад Цекић: Miša Đurković, *Politička misao Džona Stjuarta Mila* (Beograd: Službeni glasnik, 2006), Nenad Cekić, *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila. Mil i Milovski utilitarizam* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2019). Класична разматрања на енглеском језику укључују Chin Liew Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1980) и Alan Ryan, *J. S. Mill* (London: Routledge, 2016), а пажње вредну новију студију нуди David Brink, *Mill's Progressive Principles* (Oxford, Clarendon press, 2013).

Мил се ослањао на Бентамове идеје, проширио његов утилитаризам и заузео истакнуто место у политичким настојањима радикала. Био је неколико година и посланик. Попут Бентама, Мил не сматра да је друштво засновано на уговору, нити да постоје природна права. Ипак, то не значи да у друштву не постоји реципрочност између права и обавеза, односно да не постоје „одређени интереси" које препознајемо као права. Друштвени уговор и природна права су зато само језички израз одређених стварних друштвених пракси, а те праксе су оправдане уколико су корисне. И Мил и Бентам сматрају да је корисност основно мерило морала и законодавства, као и да се корисност своди на принцип највеће среће највећег броја људи. Мил тако у „Утилитаризму" (1861) пише да се све људске жеље своде на тежњу ка срећи, односно да људи „не само да желе срећу, већ да не желе ништа друго".[12] Све што човек може желети у животу (од материјалних добара до безбедности или здравља) производи срећу, а све што води срећи је пожељно. Такође, разлике не сме бити у томе *ко* жели срећу. Њу желе сви људи подједнако, те не можемо уредити друштво тако да фаворизује срећу одређених људи науштрб других. Мил зато пише да његов принцип нема много смисла „уколико нечија срећа, под претпоставком да је једнаког степена (уз одговарајући изузетак када је у питању врста [те среће]) не вреди тачно онолико колико и срећа неког другог човека".[13] Изузетак о коме Мил овде говори веома је важан и њиме ћемо се сада позабавити.

Мил следи Бентамов утилитаризам, али уводи и једну веома важну разлику. Иако свако задовољство има вредност за оног ко у њему ужива, нису све активности сводиве само на *количину* задовољства које производе. За разлику од Бентама, који мисли да се вредност уживања у уметности може мерити са уживањем у некој баналној активности само на основу количине задовољства које производи, Мил сматра да се задовољства разликују и по квалитету, те да постоје виша и нижа задовољства. Активност која више ангажује наше интелектуалне капацитете другачија је од једноставних уживања и вреднија од њих, чак и када производи укупно мање задовољства. Мил пише да би „било апсурдно, будући да се квалитет узима у обзир заједно са квантитетом приликом процене свих других ствари, процењивање задовољстава заснивати искључиво

12 Mill, "Utilitarianism", 211.
13 Ibid., 233.

на квантитету".[14] Попут људи, животиње осећају бол и задовољство, али нећемо рећи да су њихова телесна задовољства истоветна задовољству које осећамо када слушамо музику или читамо књигу. Исто тако, наша телесна задовољства по врсти нису једнака задовољствима која почивају на активном коришћењу ума. Иако у оба случаја осећамо некакво задовољство, другачије се осећамо када једемо укусан оброк него када гледамо добру позоришну представу, без обзира на то што нас трагедија може растужити. У једној од најпознатијих реченица из „Утилитаризма", Мил тврди да је

> „боље бити незадовољно људско биће, него задовољна свиња; боље је бити незадовољни Сократ него задовољна будала. И уколико будала или свиња сматрају другачије, то је због тога што они знају само за сопствено виђење овог проблема".[15]

Задовољство је, према томе, нераскидиво везано за интелектуалне способности. Што су оне развијеније, то су могућа задовољства бројнија, разноврснија и боља.

Милова модификација утилитаристичког принципа има бар две важне политичке последице. Прво, општи се интерес не да лако и непосредно извести из појединачних интереса који га чине. Необразовани или мање образовани људи имају личне интересе, односно желе одређену врсту задовољства. Ипак, као што нека задовољства нису доступна „будали или свињи", тако ни оно што необразовани човек жели није оно што би му донело највећу (или најбољу) срећу. А задатак државе управо је у томе да му такву срећу омогући. Бентамова формула у том је смислу једноставнија, за њу су све жеље равноправне, а исправност преференција грађана не доводи се у питање. Из Миловог квалитативног разликовања задовољстава проистиче то да највећа срећа највећег броја неће бити подударна с тим шта велики број људи у одређеном тренутку заиста жели, већ са тим шта би требало да жели, ако би знали шта је све могуће искусити (и желети). Ту долазимо до друге политичке последице Милове интервенције над Бентамовим принципом.

Друга политичка последица тиче се тога да једино они којима су доступна и виша и нижа задовољства могу да суде о томе да ли неки по-

14 Ibid., 187.
15 Ibid., 188.

ступак или неко правило доноси (квалитативно и квантитативно) више среће од неког другог. Мил то изричито тврди када пише да је

> „неспорна чињеница да они који су подједнако упознати са [вишим и нижим задовољствима] и подједнако способни да их процене и у њима уживају без икакве сумње дају првенство оном виду постојања који искоришћава њихове више способности".[16]

Процена испуњености критеријума највеће среће највећег броја људи зато мора да буде задатак интелектуалне елите, мањине која има надмоћну позицију у односу на већину која је мање образована од њих и која због своје кратковидости често жели погрешне ствари у свом животу.

Милов пут ка највећој срећи нужно води кроз образовање „највећег броја". Ипак, ово образовање не подразумева то да се људи уче шта *треба* да желе, већ да им се омогући да желе што више различитих ствари. На пример, када човек учи да чита, он то не ради да би читао само једну књигу, већ да би му се тиме отворило читаво једно поље до тада непознатих задовољстава. Милов аргумент из „О слободи" (1859) упућује на то да образовање треба да буде што доступније и обавезно. Оно, с друге стране, не сме да буде једнообразно, управо да не би путем јединственог курикулума производило људе који једнако мисле. Мил се зато залаже за плурализам образовних установа и наставних програма, уместо униформности које пружа монопол државног образовања.

До сада смо утврдили да је за Мила, чвршће него код Бентама, образованост повезана са највећом срећом највећег броја људи. У ову везу уткана је и идеја напретка. Ако је за Мила „корисност крајњ[и] ослон[ац] свих етичких питања", она је „заснована на трајним интересима човека као напредног бића".[17] Напредак човечанства или одређеног друштва своди се на напредак интелектуалних способности појединаца, те ће друштва која омогућавају појединцима да напредују и сама бити најнапреднија. Тако Мил у „О слободи" наводи да је друштвени напредак европских друштава последица индивидуализма и плурализма, док постоје и оне заједнице које Мил сматра примитивним и којима је, попут деце, потребна старатељска власт у раним фазама развоја. На крају, напредак о коме Мил говори истовремено је и интелектуални и морални.

16 Ibid., 187.
17 Džon Stjuart Mil, *O slobodi* (Beograd: Plato, 1988), 43.

Уобичајеном утилитаристичком аргументу о вези знања и врлине Мил придружује и тврдњу да је моралност повезана са вишим задовољствима, исто као што су пороци повезани са задовољавањем нижих, животињских, нагона.[18]

Срећу појединца увећава ширење опсега задовољстава у којима може да ужива, а слобода је двоструко корисна у овом подухвату. Прво, људи су веома несрећни уколико им неко, било то друштво или држава, неосновано и арбитрарно сужава круг потенцијалних задовољстава. Зато је важно да индивидуалност буде заштићена: да појединац има слободу да одабере свој начин живота и да несметано развија своје способности. Друго, слободу треба штитити и због тога што је напредак у знању (откривање виших задовољстава од кога зависи срећа целокупног друштва) условљен научним пробојима који су дело изузетних појединаца. Генијалци су потребни друштву да би оно напредовало и друштво би зато требало организовати тако да не спутава рад људи које због своје посебности и неретко ексцентричности суграђани гледају с подозрењем.

Гледај своја посла: слобода и Милов једноставни принцип штете

Слобода је за Мила инструментално важна, она није циљ по себи, већ служи да заштити људе од уплитања других појединаца, друштва и државе у њихове животе, а посебно је корисна зато што штити несхваћене генијалце од притисака већине. Принцип слободе не проистиче из природних права човека, нити из традиције, већ искључиво из корисности коју она има по напредак друштва и срећу његових чланова. Мил је изричит: „одбацујем сваку предност која би се могла извући за моје излагање из идеје о апстрактном праву као нечему што је независно од корисности”.[19] Слобода о којој говори Мил прилично је конкретна и фокусирана, те он описује „област људске слободе” као „унутрашњу област свести”, „слободу мисли и осећања, апсолутну слободу мишљења”, „[с]лобод[у] изражавања и објављивања мишљења”, „слободу укуса и тежњи, планирања нашег живота тако да одговара нашем карактеру” и „[с]лобод[у] удруживања

18 Mil, *O slobodi*, 106–108.

19 Ibid., 44.

појединца".[20] Оцртавајући опсег слободе, Мил не покушава да понуди свеобухватни каталог људских права, већ само списак слобода које служе нашем интелектуалном и моралном напретку, односно из њега изведеном увећању највеће среће највећег броја. Ово је контекст основног питања списа „О слободи", „природ[е] и границ[а] власти коју друштво може легитимно да има над појединцем", а одговор је у такозваном принципу повреде или штете.[21] Овде ћемо у целости пренети ово изузетно важно место:

> „Циљ овог огледа јесте да утврди један веома једноставан принцип који би требало да апсолутно влада свим поступцима друштва према појединцу који се тичу принуде или контроле, било да су средства која се при том користе физичка сила у форми законских казни или морални притисак јавног мњења. Тај принцип је да је *једини циљ ради кога човечанство, било појединачно или као целина, има право да се меша у слободу деловања било ког свога члана – самоодбрана*, те да једина сврха ради које власт може с правом да се користи против воље било кога члана једне цивилизоване заједнице јесте да спречи повреде других. Властито добро члана друштва, било физичко или морално, није довољно оправдање. [...] Једино понашање појединца због кога је он одговоран друштву јесте оно које се тиче других. У понашању које се тиче само њега самог, његова независност је, наравно, апсолутна. Над самим собом, над својим телом и духом, појединац је суверен."[22]

Мил препознаје ограничавање арбитрарне власти као једну од главних (али и уобичајених) тема промишљања о политици. Овом задатку, заштити грађана од власти, Мил придружује и заштиту појединаца од притисака друштва. За либерална друштва ова врста заштите посебно је важна. Ако је Милов политички циљ да проширењем права гласа угуши арбитрарност уског аристократског интереса, не сме се једна врста самовоље заменити другом. Тиранију једног или групе не сме заменити тиранија већине. Мил зато инсистира на томе да појединац мора бити заштићен од неоправдане друштвене принуде, било да друштво делује непосредно („морални[м] притиск[ом] јавног мњења") или путем државне принуде („у форми законских казни"). Слобода, исто тако, може бити друштвена или законска.

20 Ibid., 46.
21 Ibid., 35.
22 Ibid., 43–44. Курзив је мој.

Принцип који Мил предлаже само је наизглед једноставан: слобода појединца може се ограничити само у циљу заштите слободе других људи, а у свакој другој ситуацији Мил од нас, можемо тако рећи, тражи да гледамо своја посла. Како би очувао разлику између апсолутне индивидуалне слободе и ограничене слободе у поступању према другим људима, раздвојио своја и туђа посла, Мил разликује понашање „које се тиче само њега самог” од понашања „које се тиче других”. У првом случају, „над самим собом, над својим телом и духом, појединац је суверен”, док у другом друштво може ограничити слободу појединца у циљу „самоодбране”, односно када одређени поступци штете другима. Милов принцип се, према томе, састоји из три дела: 1) разликовања двеју врста поступака; 2) појма штете или повреде која њима настаје; и 3) одговарајуће казне. Размотримо сва три.

Прва невоља с Миловим једноставним принципом штете јесте у томе што се не може увек јасно раздвојити поступање које се тиче само нас од оног које се тиче (и) других људи. Мил разноврсним мисаоним експериментима у „О слободи” покушава да испита и јасније оцрта ову границу, посебно у четвртом поглављу књиге. На пример, пијани војник не треба да буде кажњен само зато што конзумира алкохол, пошто се сва штета коју носи овакав поступак тиче само њега. Ипак, он мора бити кажњен уколико пије на дужности, пошто се тада његово делање тиче и других људи.[23] Овај пример говори да се сваки случај мора сагледати посебно, те да није лако утврдити опште правило за разликовање двеју врста поступака. Уколико је родитељ склон претераном трошењу новца, ова навика може угрозити његову децу уколико не преостане довољно новца за издржавање породице и то је сасвим јасно, али је прилично тешко проценити у ком се тачно тренутку овај лични порок претворио у опасност по друге људе. Још је теже ову границу успоставити апстрактно и унапред, без увида у околности конкретног случаја. На крају, потребно је одредити и ко су „други” о којима говори Мил, односно да ли су у питању појединци или друштво. Другим речима, поред штете коју може осетити појединац, постоји ли штета по целокупно друштво? Изгледа да Мил на ово питање одговара потврдно, односно да опсег његовог принципа обухвата штету и по појединце и по друштво.

Други проблем је у одређењу појма повреде или штете. Када можемо рећи да је неки поступак штетан по друге? Пратећи Милову утили-

23 Ibid., 112.

таристичку логику и његов увид да је свако најбољи судија сопственог интереса, први критеријум је тај да нека особа осећа одређену патњу проузроковану туђим поступком. Ипак, не могу сва осећања ове врсте послужити као оправдање принуде над оним ко их изазива. Да би се нешто заиста сматрало штетним, потребно је да нарушава важан интерес, односно право неке особе. На пример, вредност слободе мишљења и говора за развој једног друштва толика је да се ове слободе не смеју ограничити само због тога што се осећања неке особе (па чак и већине друштва) могу дубоко повредити. То што нечије речи или поступци изазивају згражавање не даје право ни појединцима ни друштву да траже њихово законско санкционисање, нити они икако смеју да угрозе особу која им наноси ову врсту бола. Иако повређена осећања нису основ за ограничавање слободе говора, потенцијалне телесне повреде јесу и Мил сматра да треба санкционисати јавне наступе који подстичу на насиље. Уопштено гледано, Милова заштита слободе говора овде можда делује непроблематично, али и наше савремено искуство показује колико снажна може да буде реакција друштва или бар неких друштвених група на непопуларне поступке или ставове – било да се ради о запаљивим расправама о двадесетовековној историји, међуетничким односима, неконвенционалним начинима живота или речима и делима која вређају нечија морална или верска осећања. Последње је веома важно за Мила који се снажно залаже за секуларну државу и верску толеранцију.

Други аспект Миловог појма штете тиче се добровољности.[24] Добровољно можемо пристати на било шта што трајно не укида нашу слободу – на пример, не можемо се продати у ропство, склопити неки вечно важећи уговор или ступити у брак без права на развод. Када је у питању принцип штете, не можемо се жалити уколико извучемо дебљи крај у рискантном подухвату на који смо пристали и чијег смо ризика били свесни. Рецимо, уколико продајемо неку робу на слободном тржишту и због оштре конкуренције банкротирамо, ми смо свакако на губитку, али не можемо тражити од државе или друштва да ову штету надокнади или да казни наше конкуренте. Сви имамо право да се надмећемо с другима на тржишту, али је неизвесност део овог посла – зарада није гарантована и не представља наше право.[25]

24 Ibid.
25 Ibid.

Повреда или штета основ су за интервенцију државе и друштва, према ономе шта смо до сада установили, тек ако 1) је не наносимо искључиво самима себи; 2) у значајној мери угрожава интерес појединца или друштва; 3) јој не претходи пристанак оштећене стране, односно њен информисани пристанак на одређену врсту ризика. Преостаје да размотримо каква та интервенција може да буде. Иако не завређује свака штета законску санкцију, Мил не сматра да друштво треба да остане равнодушно на нечије пороке. У том смислу Мил градира друштвену и државну реакцију у бар три степена. Прво, штета према самом себи не треба да произведе активно мешање, али ће довести до осуде. Порочан човек који не штети другима неће трпети принуду, али ће изгубити углед. Његови суграђани можда ће избегавати да се друже с њим, али му неће наносити (додатну) штету, већ га саветовати и убеђивати да промени своје понашање. Друго, постоји штета према другима која не захтева законско регулисање. До ње доводи, на пример, дволичност, злоупотреба друштвеног положаја и разни други примери недоличног понашања, али и изостанак солидарности према другима.[26] Друштво ће овакве поступке казнити моралном одмаздом, снажним прекором, презиром и другим поступцима који имају за циљ да нанесу психолошку патњу ономе ко је оштетио друге, наравно без нарушавања његових законом гарантованих права. Треће, уколико неко наноси посебно велику штету другима, морални прекор ће пратити и законска санкција. Криминалци ће тако бити кажњени и законским казнама, али и моралном одмаздом. Овакав изнијансирани став када су у питању преступи и казне посебно је важан Милу пошто је једно од основних утилитаристичких начела то да казна мора бити сразмерна прекршају и да не сме да нанесе више несреће од њега.

Најбоља владавина и проширење права гласа

Последњи елемент аргументације о неоправданом уплитању у ствари појединца тиче се принуде која за циљ има да унапреди његов живот. Мил је изричит о томе да „[в]ластито добро члана друштва, било физичко или морално, није довољно оправдање” за принуду. Иако

26 Mil, *O slobodi*, 108–109.

може да понуди савете појединцу, друштво не сме да му наређује како да живи. Постоји неколико разлога за то. Основни је тај да друштво, по правилу, не суди ваљано о нашем интересу и не зна боље од нас шта је то што нас чини срећним. Друго, аутономија је нераздвојна од среће, а живот према диктату јавног мњења умањује опсег наших могућих поступака и задовољстава. Треће, чак и да други знају шта је најбоље за нас, ослањање на туђе вођство би нас пасивизирало и онемогућило нам да се самостално развијамо учећи на сопственим грешкама. Уследило би интелектуално и морално пропадање грађана и то је разлог због кога се Мил супротставља сваком уређењу које онемогућава њихово учешће у власти. За развијена друштва тиранија већине једнако је опасна као и деспотизам. Просвећени апсолутизам не може бити решење, пошто 1) захтева да монарх поседује надљудске способности како би артикулисао интересе својих поданика и донео законе који воде највећој срећи највећег броја, а чак и када би имао такве владарске квалитете, 2) пасивност грађана уназадила би њихов морал, знање и, на крају, срећу.[27] Зато у „Разматрањима о представничкој владавини" (1861) Мил пише да је идеја о добром деспотизму „најпогубнија крива концепција добре владавине".[28]

Мил сматра да је представничка влада најбољи облик државног уређења и у „Разматрањима" нуди решење које би „због вишег ступња свеобухватности могле прихватити и либерална и конзервативна страна".[29] Подела политичког спектра на либерални и конзервативни део за Мила није само израз британског двопартијског система, већ и суштинских друштвених потреба. „Укупни интереси друштва" које власт треба да задовољи и између којих треба да балансира своде се на (конзервативно) старање о поретку и (либерални) захтев за напретком.[30] Поредак се тиче послушности, безбедности и очувања „постојећих добара свих врста и количина".[31] Напредак се у „Разматрањима" дефинише слично као и у „Утилитаризму" и „О слободи". Циљ владе је унапређење „квалитета

---

27 John Stuart Mill, „Razmatranja o predstavničkoj vladavini", u *John Stuart Mill. Izabrani politički spisi*, 2 (Zagreb: Fakultet političkih nauka, 1989), 30–31.

28 Mill, „Razmatranja o predstavničkoj vladavini", 29–30.

29 Ibid., 7. О Миловој идеји представничке владавине пишем у Marko Simendić, „Predstavnička vlada kao najbolji oblik vladavine u delu Dž. S. Mila", *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 6, 6 (2011): 237–249.

30 Mill, „Razmatranja o predstavničkoj vladavini", 16.

31 Ibid., 16–17.

људских бића која чине друштво над којим се влада", а тај напредак тиче се развоја „врлине и интелигенције самих људи".[32]

Поред институционалних, напредак има и одређене социјалне предуслове. Видели смо у „О слободи" како Мил сматра да и друштво у целини може бити погођено делањем и неделањем појединца. Такође, поред обавезе да (не)чињењем не науде другима, принцип самозаштите друштва захтева од појединаца и да помогну својим суграђанима и да на тај начин избегну штету која би могла да их снађе, односно да их од ње спасу. Ако су посебно штетне оне животне околности које умањују аутономију појединца, попут изразите необразованости и дубоког сиромаштва, друштво има дужност да искористи принцип самозаштите како би неке своје чланове избавило из тешког положаја. Овде Мил може пронаћи оправдање државне и друштвене интервенције у циљу помоћи најсиромашнијима. Његова економска теорија, раздвајајући слободну производњу од друштвено-договорене расподеле,[33] свакако омогућава државну помоћ. Дакле, слободу да на тржишту неограничено стичемо материјална добра друштво и држава могу, позивајући се на самозаштиту, умањити опорезивањем оних који имају новац и та средства прерасподелити најсиромашнијима. Милов либерализам зато има и социјални предзнак.

Представничка владавина треба да пружи ваљано окружење за саморазвој појединаца и важно је да се у њој „интерес службеника посве подудара с њиховом дужношћу".[34] Ако се вратимо Миловом разликовању виших и нижих задовољстава и чињеници да само мудри и образовани људи могу да суде о томе које задовољство је вредније, долазимо до закључка да је добра представничка власт она у којој учествују најобразованији. Таква власт није демократска.[35] Она представља „укупне интересе друштва", а не интересе најбројнијих, нити пројектује интересе друштвених сталежа или класа. Старање о напретку целог друштва не

32 Ibid., 21–22.

33 Ilija Vujačić, *Politička teorija*. Studije, portreti, rasprave. (Beograd: Fakultet političkih nauka i Čigoja štampa, 2002), 230.

34 Mill, „Razmatranja o predstavničkoj vladavini", 23.

35 О напетом односу између Милових идеја и демократије видети: Pavićević i Simendić, *Disciplinovanje demokratije*, 118–120. Милов рецепт за примену недемократских мера у демократске сврхе обухвата и сложену употребу патернализма: Marko Simendić, „Paternalistička sredstva za antipaternalističke ciljeve: državna intervencija i društveno nemešanje u delu Džona Stjuarta Mila", *Sociologija* 63, 3 (2021): 554–569.

сме се препустити кратковидости неуке и неписмене већине грађана, а у „Размишљањима о парламентарној реформи” (1859) Мил изричито наводи да „ниједан љубитељ напретка не може да жели да се преовлађујућа моћ преда у руке особама у менталном и моралном стању енглеских радничких класа”.[36] За Мила је гласање пре свега моћ одлучивања о политичкој заједници, пример активности која се тиче других људи а не себе, те је зато важно осигурати мањину од прегласавања. Милов задатак је сложен. Представничка влада треба да изведе „укупне интересе друштва” из широког спектра различитих интереса, несводивих на квантитет среће највећег броја. Дакле, треба обухватити интересе Милових Сократа и будала и свих који се налазе између њих, али тако да се не створи нова (интелектуална) аристократија, мањина која ће препознати свој лични интерес (или интерес своје мањинске групе) и окупирати све полуге власти. На крају, све иницијативе радикала биле су усмерене управо против таквих људи. Милово решење састоји се од бар четири елемента.

Први елемент сличан је Бентамовој идеји и заснива се на захтеву да јавно мњење буде активно и увек отворено за дискусију. Слобода говора је овде кључна, јер Мил сматра да ће под праведним условима, дакле ако не буде угушена присилом већинског мишљења, истина увек аргументима надјачати неистину. Штавише, чак и ако је нека истина потпуна и утврђена, изношење неистине може само да је оснажи, захтевајући од њених заступника да буду будни и активни у њеној одбрани. Поред своје основне функције, проширивања хоризонта људског знања и трасирања пута људском напретку, слободна расправа која води до истине има и непосредну политичку улогу у контроли рада политичких представника. У овом погледу јавност има сличну улогу као и код Бентама.

Други моменат тиче се права гласа које би требало да буде условљено знањем. Мил, попут Бентама, ограничава право гласа на оне који бар знају да читају, пишу и рачунају, те тако избегава да власт припадне „особама у менталном и моралном стању енглеских радничких класа”.[37] Додатни Милов захтев је тај да гласачи не смеју да буду они који зависе од туђе материјалне помоћи. Такви људи не одлучују аутономно и били би уцењени методама које нису биле несвојствене енглеској аристократији. На крају, Мил се залаже за вишеструкост гласова (плурални вотум)

36 John Stuart Mill, *Thoughts on Parliamentary Reform* (London: John W. Parker and son, 1859), 30.
37 Ibid.

којим би онима знају више и/или онима који имају неки друштвено одговорни посао ставио на располагање више гласова од особа које само знају да читају, пишу и рачунају. На тај начин Сократов глас не би вредео као глас будале, мањина просвећених заштитила би се од тираније већине, а владавина би се усмерила ка напретку и заштити аутономије уместо ка већинском и упросечујућем интересу и укусу. Ипак, број гласова требало би пажљиво одмерити тако да се не догоди да власт падне искључиво у руке једне групе, па макар то били и најобразованији:

> „вишеструкост гласова се никако не може претегнути тако да они који су стекли ту повластицу или класа (ако је она у питању) којој припадају у већини превагне над осталим дијелом заједнице, захваљујући управо повластици".[38]

Трећи елемент Миловог предлога реформе бирачког права јесте општост и јасноћа критеријума за добијање права гласа. Очигледно је да Мил не би одмах проширио право гласа на све, односно да његова реформа не би приближила број гласача броју пунолетних грађана. Ипак, општост права гласа и даље постоји, иако је ситуирана у будућности. Мил сматра да, уместо арбитрарних административних препрека које постављају закони његовог времена, предлог који нуди отвара могућност било коме да учествује у изборном процесу, под условом да се образује. Штавише, његов изборни систем има за циљ и да поспеши образованост тако што ће образовање и учешће у власти наградити већим бројем гласова. Веза партиципације и образовања још је јача утолико што се грађани у политичком смислу једнако образују у школама и практично, вршећи своје грађанске дужности. Зато је за Мила важна децентрализација власти (попут оне у Америци) која омогућава грађанима да се баве јавним питањима на локалном нивоу, пре него што стекну вештине за учествовање у централној власти.

Мил рачуна на то да ће интелект и морал појединаца напредовати у друштву у коме принцип штете штити друштвени напредак од предрасуда необразоване већине. Временом би се број необразованих људи смањивао, број гласача повећавао, а на крају би сви грађани били довољно образовани да учествују у политичком животу. У овом развојном току Мил рачуна на то да је људима урођено да подражавају поступке срећнијих од себе. Ако видимо некога да ради нешто ново што му при-

38 Mill, „Razmatranja o predstavničkoj vladavini", 99–100.

чињава задовољство, покушаћемо да откријемо шта тачно ради и да научимо како то и сами да изведемо. Одабраћемо пут самоусавршавања да бисмо постали срећнији. На крају, материјални напредак вероватно би пратио напредовање у образованости. Иако Мил није изричит у вези са тим, материјални напредак који би се путем државне помоћи у одређеној мери преливао на најсиромашније слојеве избавио би их постепено од зависности од туђег новца, те отклонио и ову препреку бирачком праву.

Четврти аспект тиче се општег опсега примене Милове реформе. Ако је знање основни критеријум за политичку партиципацију, онда овај критеријум обухвата и жене. Мил ће се, заједно са својом супругом, познатом феминисткињом Харијет Тејлор Мил (1807–1858), снажно залагати за то да жене добију право гласа. Мил у „Потчињености жена" (1869) пише да се

> „[в]ећина жена из било које класе вероватно неће разликовати у политичком мишљењу од већине мушкараца из исте класе, уколико није у питању нешто у чему су посебни интереси жена, као такви, на неки начин укључени"

и закључује како „[п]од ма којим околностима, и међу било којим ограничењима, ако је мушкарцима дозвољено право гласања, не постоји ни сенка сумње да би га женама требало дозволити под истим".[39] Искључивање жена из политичког живота штетно је и због тога што лишава друштво половине његовог укупног интелектуалног капацитета. Жене су умне једнако као и мушкарци, а напредак се успорава ако њихове могућности нису искоришћене. На крају, Мил се, поред проширења бирачког права, снажно залагао за читав низ мера које би побољшале положај жена и заштитиле њихову независност од мушкараца, укључујући образовање, право на рад, својину и развод.[40]

---

39 Džon Stjuart Mil, *Potčinjenost žena* (Beograd: Službeni glasnik, 2008), 97.

40 Ова уверења Мил је развио веома рано. Као младић, Мил је чак и провео неколико дана у затвору зато што је делио летке са информацијама о контрацептивним мерама.

IX

КАРЛ МАРКС И ФРИДРИХ ЕНГЕЛС: РЕВОЛУЦИОНАРНИ ОДГОВОР НА БЕДУ И НЕЈЕДНАКОСТ

Несреће радништва у првој половини 19. века

Велика Британија прве половине деветнаестог века предводи свет у пољопривреди, употреби парних машина у производњи, развијености железничке, путне и водне транспортне мреже, банкарству и обиму трговине. Ипак, снажан и све бржи развој привреде није пратило побољшање животних услова становништва. Осврнућемо се на неколико примера. Из Британије је 1830. године долазило четири петине светске производње угља. С друге стране, мушкарци, жене и деца који су радили у рудницима током криза тридесетих година нису могли себи да приуште угаљ да загреју своје станове. Британија је предњачила и у земљорадњи, примењујући нове технологије. Међутим, развој пољопривреде пратило је увећавање земљишних поседа, те је више од половине Енглеске и Велса до 1870. године било у власништву мање од 2300 људи. Земљорадници живе тешко, на пољима раде и жене и деца, а на селу глад често нагони људе на криволов.[1]

Велики број људи сели се у урбане индустријске центре. Манчестер се више него утростручио од 1801. до 1851. године, а људи живе у катастрофалним условима. Породице станују у страћарама, често у једној соби, а и њу неки деле са још једном породицом. У градовима огроман проблем праве хигијена и недостатак канализације. Здравствено стање становништва је очајно, харају тифус, дизентерија и колера. Британија је на водећем месту по индустријској производњи. Ипак, радно време постепено се продужавало све до 1850. године и често износило по петнаестак сати дневно. Рад је и дуг и напоран, а репетитивни покрети на неудобним машинама изазивају телесне деформитете код радника. Социјални положај радника је тежак и несигуран. Од 1800. до 1840. године опада потрошња меса по становнику. Док имају посао, радници могу

1 Хари Хердер, *Европа у деветнаестом веку 1830–1880* (Београд: Clio, 2003), 102, 147, 153, 111, 138.

живети колико-толико удобно, али ако га изгубе, прети им глад. Велику Британију, као и остатак Европе, погодило је неколико криза тридесетих и четрдесетих година које су произвеле велику незапосленост. Породице незапослених радника гладују, многи унесрећени људи траже излаз у јефтином опијуму и алкохолу, а жене се окрећу проституцији. Гледано у целини, брзи економски развој прве половине деветнаестог века производи беду и несрећу: очекивани животни век у Манчестеру је двадесет четири године. Слични проблеми прате индустријализацију и у остатку Европе.[2]

Фридрих Енгелс (1820–1895), син богатог немачког индустријалца који је поседовао фабрике и у Енглеској, живи у Манчестеру од 1842. године. Енгелс је био образован у духу немачке идеалистичке филозофије и заинтересован за друштвену критику, а свој боравак у Енглеској користи да истражи живот радника. У „Положају радничке класе у Енглеској" из 1844. године, Енгелс износи закључке који и по врсти и по садржају одговарају онима које смо малочас навели. Услови у којима радници живе и раде уништавају њихова тела, здравље и карактер. Радници су „готово сви слабуњави, кошуњави, али са слабим костуром, мршави, блиједи, мускули су им, осим оних који се при раду морају нарочито напрезати, млитави услијед грознице. […] Рано старе и умиру млади."[3] Енгелс наводи податак да је просечни животни век радника 1840. године у Ливерпулу износио тек 15 година, док је смртност радничке деце близу 60%. Истовремено, животни век „припадника виших класа" био је 35 година, а смртност деце 20%.[4] Неизвесност живљења и готово непостојеће слободно време уништавају карактер радника који „данас поједе што је јучер зарадио, који зависи од сваког могућег случаја, који нема ни најмање гаранције да ће бити у стању да заради за најнужније животне потребе".[5] Радник може остати без посла због хира послодавца, економске кризе, здравствених недаћа или било каквим другим несрећним слу-

2 Ibid., 106, 141–143, 148–153. Хердеров приручник нуди тематски организоване податке о европским приликама у 19. веку. На пример, за сажет опис услова у којима су живели Европљани, в. стр. 132–175, а за развој индустрије, пољопривреде и трговине 82–131. О приликама у првој половини деветнаестог века пише и Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770–1914). Политичка историја Европе (1815–1871)*, 2 (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 193–203.

3 Friedrich Engels, *Položaj radničke klase u Engleskoj* (Zagreb: Kultura, 1952), 122–123.

4 Ibid., 125.

5 Ibid., 134.

чајем. У том случају предстоји му глад. Тиранија неизвесног живота гура раднике у алкохолизам, а безнађе у криминал. Од 1823. до 1837. године утростручена је конзумација алкохола у Енглеској и Шкотској, а број хапшења се у Енглеској и Велсу од 1805. до 1842. године уседмостручио.[6]

Енгелс хаотично стање у британском друштву назива ратом „свих против свих" и ратом „пролетеријата против буржоазије".[7] Криминал је само безнадежни одговор на злочине буржоазије, на зла друштвеног поретка који свесно и намерно убија раднике због профита: „друштво у Енглеској сваког дана и сваког часа врши дјела која енглески раднички листови с пуним правом називају социјалним убојствима."[8] Пут ка побољшању друштвених прилика Енгелс види кроз деловање радничке класе. Радници се лако препознају као нешто друго у односу на буржоазију, они „говоре другачијим дијалектом, имају другачије идеје и [представе], другачије обичаје и моралне принципе, другачију религију и политику, него буржоазија."[9] Такође, они све више препознају себе као класу и „сазнају да, ма да су појединачно слаби, уједињени представљају силу."[10]

Енгелс је 1844. године садржај своје књиге поделио са Карлом Марксом (1818–1883), такође младим немачким интелектуалцем и левичарем, који је због својих новинских чланака годину дана раније био принуђен да напусти Пруску и пресели се у Париз.[11] Маркс је провео две године у Паризу и за то време је написао „О јеврејском питању" (1843), „Прилог критици Хегелове филозофије права" (1844), „Тезе о Фојербаху" (1845), као и друге списе који су остали у рукопису. Чврсто пријатељство двојице аутора превазилазило је заједничке политичке циљеве и трајало је до Марксове смрти.

---

6 Ibid., 145, 149.

7 Ibid., 151.

8 Ibid., 113.

9 Ibid., 142.

10 Ibid., 140.

11 Нека од разматрања Марксових политичких идеја преведена на српски и хрватски језик укључују: Gerald Allan Cohen. *Odbrana Marksove teorije istorije* (Vrnjačka Banja: Zamak kulture, 1987), Rolf Hosfeld, *Karl Marks. Biografija* (Beograd: Karpos, 2014), Terry Eaglton, *Zašto je Marx bio u pravu* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2011), Karl Korš, *Karl Marks* (Beograd: Nolit, 1984) и Џон Пламенац, *Човек и друштво. Критичко испитивање неких важних друштвених и политичких теорија од Макијавелија до Маркса* (Београд и Подгорица: Службени гласник и ЦИД, 2009), 695–817. Обимом се истиче Lešek Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma*, 1 (Beograd: BIGZ, 1980). Од литературе на енглеском језику, важно место заузимају дела Шломa Авинерија, од којих је најновије Shlomo Avineri, *Karl Marx: Philosophy and Revolution* (New Haven: Yale University Press, 2019).

Маркс и Енгелс делили су став о томе да мере које су државе углавном предузимале како би помогле радницима нису биле ни делотворне ни искрене. Дељење помоћи најсиромашнијима, праћено немешањем у односе између радника и послодаваца, само је подстицало системску неправду. Једино ваљано решење састојало се у препознавању системског карактера експлоатације радника и укидању његових економских основа. У том циљу, Маркс и Енгелс радили су на удруживању и повезивању радничких покрета из различитих држава, уређивали новине, писали и објављивали разноврсне текстове – од памфлета и новинских чланка до монографија. Савез комуниста основали су 1847. године[12] и за потребе ове организације написали су „Манифест комунистичке партије" (1848).[13] „Манифест" је објављен у освит низа незабележено бројних револуција које су погодиле Европу 1848. године. Ипак, важно је напоменути да је учешће Маркса, Енгелса и неких других чланова Савеза комуниста у идеолошки разнородним револуционарним дешавањима 1848. и 1849. године имало углавном локални карактер.[14] После неколико година, Савез комуниста се распао, а Маркс и Енгелс наставили су да граде међународни раднички покрет. Међународно удружење радника, познатије као Прва интернационала, основали су 1864. године.[15] У то време Маркс ради на свом најобимнијем делу, „Капиталу", књизи чији је први том објављен 1867. године. Овде се нећемо бавити позном Марксовом мишљу, већ ћемо се усредсредити на основне идеје „Манифеста" и „Немачке идеологије" (1845).

12 Активности Савеза комуниста описује Попов, *Грађанска Европа*, 2:200–203.

13 У даљем тексту: „Манифест".

14 Заокружен преглед револуционарних дешавања нуди: Попов, *Грађанска Европа*, 2:193–254. Хердер пише дифузно о револуцији 1848, разматрајући деветнаестовековне прилике у више држава понаособ.

15 О историји Прве интернационале пише Попов, *Грађанска Европа*, 2: 415–426.

Приступ: ствари какве јесу, а не каквим их представљају

Маркс и Енгелс сматрају да су „[м]исли владајуће класе […] у свакој епохи владајуће мисли”.[16] Ако влада аристократија, политичке идеје и расправе обележиће речи попут „части” и „верности”, док ће владавина буржоазије увести у моду термине као што су „слобода” и „једнакост”. С друге стране, уколико се ради о држави у којој не влада искључиво ни аристократија, ни буржоазија ни краљ, идеја о подели власти деловаће као „вечни закон”, а заправо ће бити одраз пат-позиције у фактичкој борби за власт.[17] Последице увида о одлучујућој улози владајуће класе у обликовању идеја бар су двојаке. Прво, пошто овде постоји „разлика између *оноīа* за шта се неко издаје и онога шта тај стварно јесте”, преварићемо се ако будемо мислили да се политичка борба првенствено тиче сукобљених политичких идеја.[18] Расправа о вредностима, најбољем политичком облику, општем добру, праву гласа и другим сродним идејама биће само параван иза ког се крије интерес неке класе да успостави или очува власт.[19] Свака класа настоји да прикаже сопствени интерес као општи:[20] борба за слободу није стварно била борба за слободу, већ за власт буржоазије, док је борба за очување традиционалних идеја части и верности заправо била борба за превласт аристократије. Друго, ако владајућа класа заиста обликује мисли у одређеној епохи, простор за критику биће веома сужен и углавном долазити изнутра. На пример, ако је слобода кључни појам у држави којом влада буржоазија, власт се може напасти као недовољно привржена вредности слободе. Оваква ће критика можда угрозити власт неких државних функционера, али она неће угрозити суштинску, подупирућу (али прикривену) власт буржоазије. Штавише, поредак ће остати неокрњен ако се само замене његови јавни експоненти. Маркс и Енгелс желе да радикално промене поредак, а за тако нешто потребан је спољни увид у то како он *заūраво* функционише, ослобођен „*илузија* [тренутне] *еūохе*”.[21]

16 Karl Marx i Friedrich Engels, „Nemačka ideologija”, u *Dela*, 6 (Beograd: Prosveta, 1974), 43; Карл Маркс и Фридрих Енгелс, *Комунистички манифест* (Београд: Борба, 1945), 51.

17 Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 43–44.

18 Ibid., 46.

19 Ibid., 32.

20 Ibid., 44.

21 Ibid., 39.

Марксово и Енгелсово научно и критичко проучавање друштва ослањало се на дијалектику и филозофију историје чувеног немачког филозофа Георга Вилхелма Фридриха Хегела (1770–1831). Хегел је сматрао да целокупна људска историја има задат правац и конкретну сврху. Од првих људских друштава па до деветнаестог века, људски род постепено открива своју слободу и бива све слободнији. У источњачким деспотијама слободан је био само један (владар), у антици је слободна неколицина (остали су робови), а након реформације у Европи постају слободни сви. Историја има свој почетак и крај, она почиње на Истоку и завршава се на Западу, креће од источњачких деспотија и достиже свој врхунац у уставним монархијама попут деветнаестовековне Пруске. Слобода се не тиче првенствено спољних препрека, већ се развија у људском уму, тако што људи све боље схватају шта заиста значи бити слободан. Овај развој није равномеран: схватање слободе које се може пронаћи код Немаца деветнаестог века на вишем је степену развоја од оног које могу понудити њихови азијски савременици.[22]

Хегелови следбеници имали су различит став о приликама у Пруској. Старохегеловци су сматрали да је светска историја заиста достигла свој врхунац, док су младохегеловци, аутори попут Бруна Бауера (1809–1882) и Лудвига Фојербаха (1804–1872), критиковали друштвене прилике и власт у Пруској. Они своју критику усмеравају ка хришћанству, а посебно ка начинима на које оно подупире неправедне политичке установе. Иако је Маркс такође припадао овом кругу мислилаца, он није сматрао да је религија (као ни било који други скуп идеја) темељ било које власти и своју критику младохегеловаца износи у „Немачкој идеологији". Маркс не сматра да друштвена хијерархија почива на томе шта људи мисле, већ да је то како људи мисле и како организују друштво производ конкретних, материјалних услова живота.[23] Одбацујући и Хегелово инсистирање на свести и идејама, заједно са идејом о пуном остварењу слободе у Пруској, Маркс преузима структуру Хегелове филозофије историје: историја

22 На изузетно сажет и јасан начин о вези Хегелове и Марксове филозофије историје пише Робин Џорџ Колингвуд, *Идеја историје* (Београд: Службени гласник, 2003), као и Пламенац, *Човек и друштво*, 586–647. У својој књизи Пламенац пише опширно и о Хегеловим политичким идејама, а пажње је вредан и Joachim Ritter, *Hegel i Francuska revolucija* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1989). Новија разматрања нуде Rastko Jovanov, *Hegelovo pravo naroda. Istoričnost duha i granice prava* (Beograd: Albatros plus, 2013) и Domagoj Vujeva, *Država i demokracija. Građansko društvo i politička država u Filozofiji prava* (Zagreb: Disput, 2015).

23 Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 38.

има своју логику и смер кретања, противречности једне епохе рађају нову и померају одређено друштво (и човечанство) корак унапред.

За разлику од Хегела и његових следбеника, Маркс и Енгелс сматрају да су полазне основе за ваљану анализу друштвених прилика „стварне индивидуе, њихова делатност и њихови материјални услови живота, како они које су затекле, тако и услови који су створени њиховом сопственом делатношћу”.[24] „[С]тварна, позитивна наука” сведочи да људску природу не одређују ни идеје ни религија, већ чињеница да је човек стално приморан да ствара услове за одржање свог живота.[25] Људима су потребни „пре свега храна и пиће, стан, одећа”, те они „*производе* своја средства за живот”.[26] Постоји превише људи да би било могуће (пре)живети изоловано, ловећи или сакупљајући плодове, те очување живота захтева да људи живе и раде заједно, да организују начин на који ће радити као и да произведу средства за рад. Основна Марксова шема релативно је једноставна: 1) живот захтева производњу; 2) начин производње утиче на државно уређење, друштвене односе, право и идеје које доминирају друштвом; 3) историјске и друштвене промене мењају начин производње.[27] Начин производње (робовласнички, феудални или капиталистички) задржава одлучујућу улогу у овом систему, а до његовог преображаја могу довести различити историјски фактори, међу којима су ратови, географска открића, али и развој технологије као посебно важан чинилац који „револуционише” производњу.[28]

Марксов приступ открива још четири важна структурна елемента: 1) поделу рада и својину, 2) класу и класну борбу, 3) институционалну и политичку структуру и 4) револуцију. Сва четири елемента неизоставни су део робовласничке, феудалне и буржоаске епохе, три основна историјска периода одређена трима различитим начинима производње. Подела рада

24 Ibid., 18.

25 Ibid., 24.

26 Ibid., 28, 19.

27 „[Ч]улни свет је”, пишу Маркс и Енгелс „историјски производ, резултат делатности читавог низа генерација, од којих је свака стајала на плећима претходне, даље развијала своју индустрију и општење, и у складу с измењеним потребама мењала свој друштвени поредак”. Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 26.

28 Ово је чест закључак. У „Манифесту” Маркс и Енгелс наводе да „је пара и машинерија револуционисала индустријску производњу”, док у „Немачкој идеологији” пишу: „ропство се не може укинути без парне машине [...], ни кметство без савршеније земљорадње.” Маркс и Енгелс, *Манифест*, 31–32; Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 26.

отпочиње у примитивним породичним заједницама. Мушкарац влада над женом и децом, а критеријум првобитне природне поделе рада заснован је на случајности, људским потребама или физичким способностима.[29] Временом подела рада постаје све сложенија, а кључни тренутак представља разликовање духовног од материјалног рада. На пример, неки људи ће управљати другима или се бринути за њихове душе, док ће други обрађивати земљу или својим радом стварати неке производе. Суштина поделе рада јесте у томе да се ове делатности не мешају односно да „свако добија одређен искључив круг делатности, који му се намеће, из кога не може да изађе; он је ловац, рибар или пастир или критички критичар, и то мора остати, ако не жели да изгуби средства за живот."[30]

Својина и подела рада нераскидиво су повезане. Оба појма „представљају идентичне изразе",[31] тичу се онога што некоме припада и из тога искључују друге. Искључиво право коришћења даје својина и, док се поделом рада утврђује шта ко треба да ради, својином се утврђује шта ко може да користи. Подела рада оивичава одређене делатности и не дозвољава (или бар отежава) да се неко бави делатношћу која му „не припада". Исто тако, идеја својине даје власнику право на коришћење одређене ствари на начин који искључује то право других људи. Испреплетаност својине и поделе рада посебно се истиче у Марксовом и Енгелсовом увиду да прихватање поделе рада одваја производњу од права на коришћење, односно чини прихватљивим то што произвођач нема право да ужива у ствари коју је произвео.[32] Подела рада и својина су концепти који ми омогућавају да уживам у нечему што нисам произвео, док радник производи нешто у чему не може да ужива.

Постоје бројне класе. У старом Риму друштво се делило на „патриције, витезове, плебејце, робове; у Средњем веку [на] феудалне господаре, вазале, еснафске мајсторе, калфе, кметове".[33] Ипак, ово сложено и историјски променљиво друштвено раслојавање сводиво је на непријa-

29 Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 30. Енгелс развија ову идеју у „Пореклу породице", где пише како „[п]рва класна супротност која се јавља у хисторији поклапа се с развојем антагонизма мужа и жене у моногамији, а прво класно угњетавање – с угњетавањем женског спола од стране мушког". Friedrich Engels, *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države* (Zagreb: Naprijed, 1973), 66.

30 Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 33.

31 Ibid., 32.

32 Ibid., 31–32.

33 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 31.

тељски однос између „угњетач[а] и угњетен[ог]".[34] Богатство, угодан живот, образовање, слобода, обављање јавне функције и друге сличне одлике нису поуздани критеријуми за проналажење правог места одакле проистиче власт једног човека над другим и критику друштва у коме нису сви слободни. Суштинска одлика која непогрешиво показује одакле проистиче принуда своди се на својину над средствима за производњу. У том смислу постоје само „угњетачи и угњетени", први поседују средства за производњу, а други не.[35] Последично, угњетачи штите своју својину и моћ тако што користе државу да би владали над угњетенима. Овај однос најјасније се очитава у буржоаском друштву где се класни спектар све више сужава на две сукобљене класе: буржује и пролетере.

Класна борба и револуција стварају динамику која покреће историју, те у „Манифесту" можемо пронаћи чувену реченицу да „[и]сторија сваког досадашњег друштва јесте историја класних борби", а у „Немачкој идеологији" мисао да је „револуција погонска сила историје".[36] За сада можемо упрошћено рећи да Марксово и Енгелсово схватање историје подразумева да у сваком друштву: 1) у економској сфери неке класе поседују средства за производњу, а друге не; 2) у политичкој сфери неке класе владају, а друге им се покоравају; и да 3) у обема сферама можемо препознати „час скривену час отворену борбу" између угњетачâ и угњетених.[37] Борба из економске сфере продире у политичку сферу, а политичка власт не може бити стабилна све док је не подупире власништво над средствима за производњу. Буржоазија је била једна од угњетених класа у феудализму све док није стекла довољно економске моћи да би револуцијом своју економску доминацију проширила и на политичку власт. Пролетери су угњетена класа у буржоаском друштву, те је њихов циљ да револуцијом освоје политичку власт и да, након тога, зауставе економско угњетавање укидањем својине над средствима за производњу. Како је својина над средствима за производњу темељ класних разлика, победом пролетера укидају се и класе.

Маркс и Енгелс употребљавају идеју класне борбе двојако: с једне стране, она пружа аналитички оквир за разумевање прошлости и савремености, а с друге, омогућава увиде о могућим правцима развоја у бу-

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid.; Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 39.

37 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 31.

дућности. С тим у вези, двојица аутора користе атрибут „реакционарно” да означе појединце, групе, појаве и процесе који „хоће да окрену натраг точак историје”;[38] који се опиру очекиваном историјском току трансформације друштва: из робовласничког у феудално, из феудалног у буржоаско, из буржоаског у бескласно (комунистичко) друштво. С друге стране, „револуционарним” се назива све оно што доприноси овом процесу. Буржоазија је тако „у историји одиграла снажну револуционарну улогу” укидајући феудализам, а на пролетеријату је да овај процес настави и оконча укидањем класа.[39] Сада ћемо илустровати овај механизам Марксовим и Енгелсовим примерима, указати на фазе историјског развоја које ова двојица аутора описују и осликати неке основне одлике буржоаске епохе.

Периодизација историје и главне одлике буржоаске епохе

Историји претходи период када су људи живели у племенима. Начин производње сводио се на лов, риболов, сточарство и примитивну земљорадњу. Подела рада била је врло једноставна, а својина заједничка („племенска”). Друштвена хијерархија пратила је породичне односе, те постоје „патријархални племенски главари, њима потчињени припадници племена, и најзад робови.”[40] Уједињавањем више племена настаје град и прва историјска епоха – античко доба. Маркс и Енгелс сматрају да људска историја започиње антиком, зато што се у антици формирају класе. Иако бележе постојање и других класа, попут ситних сељака и мањег броја пролетера, Маркс и Енгелс препознају две доминантне класе у антици: грађане и робове. Грађани поседују средства за производњу, а робови немају својину и под принудом улажу свој рад. Маркс и Енгелс уочавају да је у антици својина могла имати и приватни и заједнички карактер: постоји „општинска и државна својина”, односно „заједничка приватна својина активних грађана”.[41] Попут својине над земљом, робови су у старој Грчкој и Риму могли припадати и држави и појединцима,

38 Ibid., 42.
39 Ibid., 34.
40 Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 20–21.
41 Ibid.

а приватној својини је заједнички карактер давала нужност да грађани остану удружени против робова. Развој привреде ствара пукотине у заједништву грађана. Непокретна приватна својина се увећава у Риму, развија се подела рада (пре свега на земљорадњу, индустрију и трговину) и претаче у супротности између села и града, а долази и до напетости између сиромашних сељака и богатих земљопоседника.[42]

Временом римска држава слаби и нестаје „чист[им] случај[ем]", под притиском варвара који уназађују античку привреду: опада земљорадња, пропадају трговина и индустрија.[43] Настаје феудална епоха и њој припадајућа феудална својина. Доминантне класе више нису робови и грађани, већ кметови (ситни сељаци) и феудалци (племство). Нема ничег посебно племенитог у средњовековном племству. У питању су удружени ратници, пљачкашка „асоцијација против подвлашћене класе произвођача" која оружјем стиче и брани власништво над земљом.[44] Племство поседује готово сва средства за производњу, те кметови обрађују земљу која припада племићима. Феудална производња махом је сеоска и пољопривредна и подела рада није посебно развијена. У градовима, мајстори, шегрти и калфе удружени у еснафе производе и продају своју робу. У односу на племиће, њихов удео у укупном феудалном обиму средстава за производњу веома је мали. Ни у градовима нема развијене поделе рада, јер сваки радник „морао је да зна да ради све што се могло радити с његовим алатом".[45] На крају, у овим условима пожељно државно уређење је монархијско. Краљевина ублажава феудалну распарчаност и омогућава повезивање градова. То одговара економским интересима и села и града, и племића и занатлија.[46]

У „Немачкој идеологији" Маркс и Енгелс детаљно описују развој привреде и трговине у феудалном и раном модерном добу. Овде се нећемо упуштати у детаље аргументације о настанку буржоазије и крупне индустрије, већ ћемо само оцртати његове главне правце. Према Марксу и Енгелсу, развој начина производње је тростепен: еснафска производња (занатство) трансформише се у мануфактуру, а мануфактура у (крупну) индустрију. Постоји неколико главних чинилаца који утичу на

42 Ibid.
43 Ibid., 50.
44 Ibid., 21.
45 Ibid., 49.
46 Ibid., 22.

овај процес. Прво, развија се подела рада. Иницијална средњовековна подела рада порађа трговину као посебну професију, а онда долази до повећања броја различитих производних делатности, али и поједностављивања рада у оквиру сваке од њих. Док у занатству радник „зна да ради све што се могло радити с његовим алатом”, у мануфактури рад се своди на неколико једноставних операција, а у крупној индустрији ове се операције толико поједностављују да радник „постаје прост додатак машини, од кога се тражи само покрет руке који је најједноставнији, најједноличнији и који се најлакше научи”.[47] Такође, подела рада осликава се у специјализовању целих градова за одређену врсту производње.[48] Друго, шири се тржиште. Делатност трговаца доводи до економског повезивања градова, а колонизацијом и великим географским открићима тржиште добија глобални карактер.[49] Треће, број радника константно се повећава. У средњем веку, кметови напуштају имања својих господара и одлазе у градове. Тамо проналазе хијерархијски организовано занатство повезано у еснафе и градске власти које оружаном силом штите произвођаче, њихову својину и начин производње. Овај тренд наставља се и у рано модерно доба, само што тада људи уточиште од еснафа и земљопоседничког племства проналазе у мануфактурама.[50] Четврто, технолошке иновације подстичу промену начина производње. Машинска производња, посебно када је у питању текстилна индустрија, омогућила је прелазак из еснафске у мануфактурну и, даљим развојем подстакнутим парном машином, индустријску производњу.[51] Пето, развој производње доводи до концентрације капитала у рукама великих произвођача. Шесто, долази до спреге државе и капитала. Држава проналази значајан извор прихода у опорезивању, те почиње да се бави заштитом домаћих произвођача, организује експлоатацију природних ресурса у колонијама, уводи царине и монополе или, с друге стране, штити слободу конкуренције.[52] Крупна индустрија временом надјачава национална ограничења, обједињује светско тржиште и ствара радничку класу „која у свим нацијама има исти интерес и код које је национал-

---

47 Ibid., 49; Маркс и Енгелс, *Манифест*, 38.
48 Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 49–50.
49 Ibid., 49, 52.
50 Ibid., 51.
51 Ibid., 50–51, 54.
52 Ibid., 53.

ност већ уништена, класу која се стварно отресла читавог старог света и у исто време стоји насупрот њему."[53]

Производња је достигла до тада незабележене размере.[54] Оквири феудалне власти постали су преуски за крупни капитал, те је концентрација економске моћи у рукама буржоазије довела до револуција које су произвеле трећу историјску епоху, модерно буржоаско друштво. Француска револуција у Француској, а Енглески грађански рат и Славна револуција у Енглеској укинули су феудалне односе и обезбедили слободу конкуренције у државним оквирима.[55] Сложено сталешко раслојавање које је карактерисало феудализам истински се свело на две класе: буржоазију која поседује средства за производњу и пролетеријат, „клас[у] модерних радника, који живе само дотле док налазе рада, и који само дотле налазе рада док њихов рад увећава капитал".[56] Класне напетости међу буржоазијом и пролетерима посебно су снажне, те Маркс и Енгелс говоре о „више или мање прикривен[ом] грађанск[ом] рат[у]".[57] Ипак, буржоазију издвајају и друга непријатељства. Конкуренција на тржишту доводи до тога да се буржуји међусобно сукобљавају, често унутар једне државе, а увек на међународном тржишту.[58] Посебан вид непријатељства унутар ове класе производе и њени малобројни представници „који су се радом пробили до теоретског разумевања целокупног историјског кретања" и својом вољом стају на страну пролетера.[59] Даље, буржоазија је непријатељ свих мање имућних власника средстава за производњу, те „ситни индустријалци, трговци и рентијери, занатлије и сељаци" пропадају и постају пролетери.[60]

Буржоазија је преузела контролу над државом. Њена основна улога је да штити буржоаску својину, те Маркс и Енгелс пишу како се „[н]овији француски, енглески и амерички писци сви слажу у томе да држава постоји само ради приватне својине."[61] Доведена до врхунца, приватна својина као облик својине над средствима за производњу постала је

53 Ibid., 55.
54 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 36.
55 Ibid., 46; Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 54.
56 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 38.
57 Ibid., 43.
58 Ibid., 41.
59 Ibid., 42.
60 Ibid., 40.
61 Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 68–69.

неприкосновена и заштићена од мешања државе или друштва. Иако је увек постојала спрега између државе и владајуће класе, ова веза постала је посебно огољена и једнострана у буржоаском друштву. Држава је изгубила сваку независност, а Марксов и Енгелсов закључак посебно је драматичан: „Модерна државна власт само је један одбор који управља заједничким пословима целе буржоаске класе.”[62]

Владавина буржоазије има још једну одлику која је издваја од других епоха. Она спроводи „отворену, безобразну, директну, сурову експлоатацију”.[63] У ранијим епохама постојала су различита оправдања израбљивања, као и развијена свест о угледу који доноси бављење одређеним послом. Роб је радио тешке послове зато што по природи није равноправан слободном човеку, калфе и шегрти усавршавали су се у нади да ће постати мајстори, истакнутије професије ослањале су се на част, врлину и друге вредности, а религија је пружила додатни слој оправдања овим и другим делатностима. У буржоаском друштву „људи најзад бивају присиљени да на свој положај [...] погледају трезвеним очима”.[64] Постало је свима јасно оно што је у ранијим епохама било прикривено: сви радимо за новац, а не за опште добро, због личног усавршавања, угледа, оданости или било које друге вредности.

Да би капиталистички начин производње функционисао и да би профит уопште био могућ, радник мора бити плаћен мање него што заиста вреди његов рад. На овај начин буржоазија експлоатише раднике, а тако су биле експлоатисане потлачене класе и у претходним епохама. Посебно јасан пример даје рад кмета. Једна од дужности кмета састојала се у томе да утроши одређено време радећи на поседу феудалца. Дакле, кметов рад током године делио се на време када на имању ради за себе и период када је био експлоатисан радећи за феудалца. Можда може деловати да није било тако, али робови су на сличан начин били експлоатисани. Иако робови све време раде за своје господаре, део робовског рада утрошен је на производњу основних потрепштина које ће им господари дати за одржање живота. Остатак присваја господар. Слично је и са радницима. Иако се може чинити да све време раде за себе, радници добијају наднице које су једва довољне за одржање живота. Оста-

62 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 34.
63 Ibid.
64 Ibid., 35.

так присваја буржуј.[65] Сваког радног дана радник створи вредност своје наднице за неколико сати. Вредност сваког наредног радног сата (вишак вредности) узима капиталиста.

Експлоатација је усавршена у буржоаском друштву. Циљ сваког капиталисте јесте да оствари профит. Да би се то догодило, он мора да прода робу по цени вишој од трошкова производње. На део тих трошкова капиталиста не може да утиче, пошто мора да купи сировине, набави и обнавља машине, обезбеди земљиште и друге услове за производњу. С друге стране, трошак на који капиталиста може да утиче јесте цена рада. Све док постоје довољно квалификовани незапослени радници на тржишту рада, капиталиста може да снизи цену рада, односно да продужи радно време за исту надницу. Капиталиста то *може* да уради, пошто таквих радника у капитализму увек има.[66] Такође, капиталиста то *мора* да уради, пошто га тржиште тера да снижавањем цене учини свој производ конкурентнијим.

На крају, у капитализму отуђење човека постаје посебно очигледно. Маркс и Енгелс у „Немачкој идеологији" помињу овај концепт, а у „Отуђеном раду" (1844) пишу о његова четири вида. Сада ћемо их укратко изложити. Прво, радник је отуђен од самог себе. Маркс и Енгелс сматрају да је човек у својој суштини креативно и друштвено биће.[67] Попут животиње, човек користи природне ресурсе да би преживео. Међутим, за разлику од животиње, човек производи слободно, свесно и креативно. Он *жели* да се креативно оствари, да производи ствари које му нису неопходне за преживљавање, да „обликује [предметни свет] и према законима љепоте".[68] У капитализму, ова суштинска одлика људских бића своди се на средство за преживљавање. Уместо да се слободно испољава обликујући природу, радник производи за неког другог само да би се одржао у животу. На тај начин се он отуђује од самог себе, од своје људске суштине.[69]

---

65 Cohen, *Odbrana Marksove teorije istorije*, 209.

66 Број становника стално се увећава, машине поједностављују рад, а незапослености доприносе и економске кризе и пропадање капиталиста на тржишту. Незапослени чине такозвану „резервну армију рада". Маркс и Енгелс пореде строгу организацију рада у фабрици са војском, те су незапослени људи попут резервних бораца. Маркс и Енгелс, *Манифест*, 34.

67 Karl Marx i Friedrich Engels, „Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844", u *Rani radovi*, ur. Milan Mirić (Zagreb: Naprijed, 1989), 250–251.

68 Ibid., 252.

69 Ibid.

Друго, радник је отуђен од производа свог рада. Мајстори у феудализму могли су да се поносе производом који су у целини израдили, да га присвоје и користе ако то желе. С друге стране, радници у мануфактури или у развијеној индустрији производе ствари које им на крају не припадају. Уместо да располажу стварима које су произвели, осећају „силу [тих] ствари над [њима]”.[70]

Треће, искуство рада у капитализму показује да је радник отуђен од процеса производње. Радник види да ради дуго, тешко и монотоно, зна да му неће припасти производ на коме ради и јасно му је да ради за неког другог. Он зна да мора да ради да би преживео. Због свега овога, разумљиво је да радник не воли рад и да сматра да је слободан само онда када није на послу. Радник се „осјећа код себе тек изван рада, а у раду се осјећа изван себе”, на послу „се не осјећа сретним, него несретним, […] не развија слободну физичку и духовну енергију, него мрцвари своју природу и упропаштава свој дух”.[71] Радник осећа да је отуђен од свог рада.

Четврто, капитализам разара друштвеност као основну људску одлику и отуђује људе једне од других. Радник се пита: „Ако је производ рада мени туђ, ако се мени супротставља као туђа сила, коме онда припада?”[72] Производ припада капиталисти, а тај човек никако не може бити близак раднику. Буржоаско друштво на овај начин разара и људима урођену друштвеност, терајући људе да у другима виде непријатеље и средства за остварење својих циљева.

Нека лажна, анахрона и недовољно добра решења

Маркс и Енгелс нису ни први ни једини аутори који су одлучили да реагују на све гори положај радника у деветнаестом веку. Овој двојици аутора зато је посебно стало да у „Манифесту” нагласе специфичности своје аргументације у односу на друге социјалистичке ауторе, које сврставају у три групе: 1) реакционарни, 2) конзервативни или буржоаски, и 3) критичко-утопистички социјализам. Размотрићемо укратко Марксову и Енгелсову критику сваког од ових учења.

70 Marx i Engels, „Nemačka ideologija”, 33.
71 Marx i Engels, „Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844”, 248–249.
72 Ibid., 253.

Грешка реакционарног социјализма (1) је у томе што зауставља процесе који воде ка власти радничке класе. Он обухвата три врсте учења: 1.1) феудалистички, 1.2) ситнобуржоаски и 1.3) немачки социјализам. Подржаваоци овог типа социјализма, желећи да врате уназад точак историје, нападају буржоазију, бране раднике, али повремено нуде и неке добре увиде. Феудалистички социјализам указује на сиромаштво радника и наводи да је феудална „експлоатација била друкчија од буржоаске експлоатације" и да „под њиховом владавином није постојао модерни пролетеријат".[73] Ситнобуржоаски социјализам нуди још продорнију и свеобухватнију критику капитализма, пошто „је [непобитно] доказао разорно дејство машина и поделе рада, концентрацију капитала и земљишног поседа, претерану производњу, кризе".[74] На крају, немачки социјализам ради против „либерализма, против представника државе, против буржоаске конкуренције, буржоаске слободе штампе, буржоаског права, буржоаске слободе и једнакости".[75] Ипак, далеко су бројније лоше стране реакционарног социјализма.

Свештеници и аристократе (1.1) виде да крупна буржоазија има велики утицај на политику и желе да врате своје изгубљене привилегије и моћ. Они се зато лицемерно обраћају радницима описујући феудалне односе као хармонично доба које су заменили претешки услови живота у капитализму, а заправо раде против радничке класе.[76]

Ситна буржоазија (1.2) подржава раднике зато што жели да заштити капиталистички поредак и своје место у њему. Она настоји да заустави унутрашњу (револуционарну) динамику капитализма, која се огледа у томе што „конкуренција стално баца у пролетеријат [ситну буржоазију и сељаштво]".[77] Ослањајући се на скупе технолошке иновације, поделу рада и снижавање наднице, велики произвођачи имају ниже трошкове производње од ситне буржоазије. Крупна буржоазија може да понуди робу истог квалитета по нижим ценама, те ће временом ситна буржо-

73 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 56.

74 Маркс и Енгелс настављају набрајајући шта је све овај вид социјализма доказао: „нужну пропаст малих грађана и сељака, беду пролетеријата, анархију у производњи, вапијућу неправду у подели богатства, индустријски рат до уништења међу нацијама, распадање старих обичаја, старих породичних односа, старих народности". Маркс и Енгелс, *Манифест*, 58.

75 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 60.

76 Ibid., 56.

77 Ibid., 57.

азија, уз високе трошкове производње и прескупо улагање у њено проширење и модернизацију, осиромашити и пропасти. На пример, ципеле које произведе фабрика обуће биће јефтиније од оних које произведе један обућар у својој радњи. Обућар ће морати да продаје ципеле по ценама које не покривају трошкове производње, губиће новац, и неуспех на тржишту на крају ће га приморати да затвори радњу и постане радник (вероватно у фабрици обуће).

Немачки социјалисти (1.3) сматрају да су дошли до истинског социјализма, учења лишеног историјских партикуларности, и тиме посредно пружају потпору снагама које се у Немачкој супротстављају револуцији. Овом типу социјализма Маркс и Енгелс замерају изостанак увида о томе колико је за ваљано разумевање идеја (и, након тога, њихову политичку примену) потребно уважавање друштвено-политичког контекста у коме су оне настале. Бројни немачки интелектуалци починили су бар три грешке. Прво, да би дошли до „правог” социјализма, уклонили су бројне француске специфичности из француских социјалистичких учења. Маркс и Енгелс пишу како:

> „је [француска литература] у руци Немца престала да буде израз борбе једне класе против друге, Немац је био свестан да је савладао ‚француску једностраност’, да је уместо истинских потреба заступао потребу за истином, а уместо интереса пролетеријата интересе људског бића, човека уопште, човека који не припада никаквој класи, чак уопште ни стварности, већ само магловитом небу филозофске фантазије.”[78]

Маркс и Енгелс сматрају да 1789. године у Француској нису устали „људи” против неких општих људских неправди, већ да се буржоазија побунила против феудализма, аристократије и краља. Исто тако, у наредном кораку, француски социјалисти пишу конкретно против француске буржоазије. Друго, превиђајући да немачки контекст инспирише њихове идеје, немачки филозофи су мислили да пишу о апстрактним концептима и вечитим истинама. Несвесно су у апстрактне идеје (попут „човека уопште”) учитавали немачку стварност, те су „прогласи[ли] немачку нацију за нормалну нацију, а немачког ћифтицу за нормалног човека”.[79] Трећа грешка немачких филозофа тиче се тога што су дести-

78 Ibid., 59.
79 Ibid., 61.

ловане француске социјалистичке идеје саопштавали у Немачкој, опет занемарујући немачке друштвене прилике. Француска буржоазија је револуцијом дошла на власт, а „[с]оцијалистичка или комунистичка литература Француске […], која је израз борбе против те владавине, пренета је у Немачку у време кад је буржоазија тек започела да се бори против феудалног апсолутизма."[80] Другим речима, немачки аутори су аргументе против буржоаске власти користили против буржоазије која није ни дошла на власт. Тиме је немачки социјализам „немачким апсолутистичким владама, с њиховом пратњом од попова, учитеља, сељачких јункера и бирократа [послужио] као жељено страшило против претећег уздизања буржоазије".[81] Према Марксовом и Енгелсовом суду, да би радничка класа поразила буржоазију и дошла на власт, потребно је прво да буржоазија порази феудални апсолутизам: „немачка буржоаска револуција може да буде само непосредна предигра пролетерске револуције".[82] Учења немачких социјалиста су реакционарна зато што доприносе успоравању или преокретању овог процеса дајући аргументацијску потпору борби апсолутизма против буржоазије.

Конзервативни или буржоаски социјализам (2) почива на идеји да је унапређење положаја радника могуће без револуције. Маркс и Енгелс нуде занимљив списак разноврсних подржавалаца оваквих идеја: „[о]вамо спадају економисти, филантропи, хуманисти, поправљачи положаја радничке класе, организатори добротворства, [заштитници] животиња, творци трезвењачких друштава, буџаклијски реформатори свих могућих врста".[83] Они желе да очувају постојећи капиталистички систем, „да сузбиј[у] социјалну беду како би осигура[ли] опстанак буржоаског друштва".[84] Буржоаски социјализам настоји да ублажи патњу радничке класе тако што се залаже за боље услове рада и свакодневног живота, а тврди и да капитализам побољшава положај радника.

Последњи тип социјализма о коме пишу Маркс и Енгелс у трећем поглављу „Манифеста" јесте критичко-утопистички социјализам (3). Према њиховом суду, реформатори попут Шарла Фуријеа (1772–1837), Анрија Сен-Симона (1760–1825) и Роберта Овена (1771–1858) ваљано су

80 Ibid., 58.
81 Ibid., 60.
82 Ibid., 68.
83 Ibid., 61–62.
84 Ibid., 61.

уочили зла буржоаског друштва, али су предлагали неостварива (мирна) решења. Њихова критичка перспектива осликава се у бар три аспекта са којима су Маркс и Енгелс сагласни: радништво су препознали као „клас[у] која највише пати”; дијагностификовали су „супротност класа, као и утицај разорних елемената у самом владајућем друштву” и понудили реформе које се своде на „[одстрањивање] класне супротности”.[85] Ипак, живећи у времену када капитализам није довољно развијен, а класни антагонизми нису толико изражени, ови аутори немају довољно високу осматрачницу да би видели законитости будућег развоја друштва. Не схватајући револуционарну улогу пролетеријата, они су били принуђени да постану својеврсни проналазачи, да измишљају идеална будућа друштва која не постоје, па и да се надају да ће власт или капиталисти подржати њихове скице за савршено друштво. Критичко-утопистичким социјалистима може се опростити наивност мислилаца који на прелазу из осамнаестог у деветнаести век не виде шта доноси „[н]аступајућа светска историја”.[86] Ипак, Маркс и Енгелс сматрају да су истинске законитости историјског развоја видљиве четрдесетих година деветнаестог века. Иако је за своје време био напредан, утопистички социјализам већ је застарео и подржавати његове идеје средином деветнаестог века било је реакционарно.

Право решење: радничка класа долази на власт и укида сопствену класну владавину

Уколико су државно уређење и друштвена хијерархија одређени материјалним основама, онда је истинску слободу једино могуће постићи променом начина производње. Ако држава само „управља заједничким пословима целе буржоаске класе”, њено уређење од секундарне је важности.[87] На крају, све док је живот радника сведен на продају рада за пуко преживљавање, грађанска права и слободе немају суштински значај, нити вредност коју им буржоаско друштво приписује. С обзиром на

85 Ibid., 63–64.
86 Ibid., 63.
87 Ibid., 34.

ове увиде, истовремено охрабрени специфичношћу буржоаске у односу на остале епохе, Маркс и Енгелс заговарају револуцију. Револуцију овде не треба схватити преуско, искључиво као оружану побуну или само као промену власти, већ као корениту промену која укида буржоаски начин производње. Сада ћемо се позабавити Марксовим и Енгелсовим решењем проблемâ који су оптерећивали друштва деветнаестог века: појединим одликама које издвајају комунистичку револуцију, као и начинима на које је до ње могуће доћи.

Маркс и Енгелс сматрају да се буржоаски начин производње храни унутрашњим противречностима, те да оне истовремено указују и на његову пропаст. Указаћемо на неке. Прво, конкуренција на тржишту доводи до тога да капитал неких буржуја расте, а да други пропадају и придружују се пролетеријату.[88] За разлику од претходних епоха у којима је владајућа класа могла бити сложна у односу на робове или кметове, буржоаско друштво почива на економском надметању капиталиста. У овим сукобима највише страдају радници који остају без посла када њихов послодавац пропадне. Друго, како би остали конкурентни на тржишту, буржуји морају непрекидно да технолошки иновирају начин производње, односно да стално „револуциониш[у] оруђа за производњу".[89] Савременије машине смањују трошкове производње, али и вишеструко штете радницима. Не само да машинска производња потискује рад радника, већ и додатно развија поделу рада. Сваки нови степен поделе рада чини рад једноставнијим (и јефтинијим), до те мере да могу да га обављају и жене и деца. Такође, од радника се захтева да раде све дуже и све интензивније.[90] Треће, Маркс и Енгелс сматрају да је једна од одлика капиталистичке производње и стално настојање да се снизи цена рада. Томе доприноси машинска производња, али и конкуренција међу радницима, која значи да ће они пристајати да раде за све мање новца.[91] Наднице се скоро своде на средства за одржање голог живота, али постоји тенденција да ће буржоазија до неодрживости оборити положај радника тако да „мора да га храни, уместо да он њу храни".[92] На крају, Маркс и Енгелс наводе да је буржоаско друштво попут „чаробњака који

88 Ibid., 57.
89 Ibid., 35.
90 Ibid., 39.
91 Ibid., 44.
92 Ibid., 38–39, 44.

више не може да савлада подземне силе које је дозвао".[93] Под тим подразумевају да конкуренција доводи до претеране производње и да она изазива периодичне кризе.

Марксова и Енгелсова „[н]аступајућа светска историја" показује да је унутрашња динамика буржоаског друштва таква да води до његовог коначног краха и преображаја. До преласка у комунистичко друштво долази укидањем буржоаске својине. Чувену реченицу из „Манифеста" да „комунисти [могу] сажети своју теорију у једном изразу: укидање приватне својине" не треба разумети као позив на одузимање личне имовине.[94] „Приватна својина" овде се односи на средства за производњу. Као што смо раније могли да видимо, својина над средствима за производњу мењала се током историје и њен потпуно приватни карактер производ је буржоаске епохе. Искључивање друштва и државе из располагања средствима за производњу учинило је својину над њима приватном. Ту и такву својину треба укинути, треба капитал „претвори[ти] у општу, свима члановима друштва припадајућу својину".[95]

Буржоаску својину над средствима за производњу укида пролетеријат након што дође на власт. Ово је тренутак без историјског преседана. Маркс и Енгелс пишу:

> „Кад се пролетеријат у борби против буржоазије нужно буде ујединио у класу, кад буде револуцијом постао владајућа класа и кад као владајућа класа насилно укине старе односе производње, он ће с тим односима производње укинути и услове опстанка класне супротности, класе уопште, а тиме и своју сопствену класну владавину."[96]

За разлику од свих претходних револуција које су започињале нови циклус угњетавања, комунистичка револуција означава крај класне борбе и, самим тим, крај историје. Буржоазија је специфична по томе што је породила пролетеријат као класу, поједноставила друштвене односе до те мере да је практично свела друштво на две класе и, деловањем на светском тржишту, укинула чак и националне баријере за уједињење радника.[97] Сви људи који не поседују средства за производњу су пролете-

93 Ibid., 37.
94 Ibid., 46.
95 Ibid., 47.
96 Ibid., 53–54.
97 Ibid., 36.

ри, а пошто су то готово сви људи, владавина пролетеријата, за разлику од владавине било које друге класе, има демократски и општи карактер. Зато пролетерско освајање власти Маркс и Енгелс називају „освајањем [или извојевањем] демократије", а „[п]ролетерски покрет самостални[м] покрет[ом] огромне већине у интересу огромне већине."[98]

Укидање класног карактера људског друштва доводи до свеобухватног ослобођења које превазилази ослобођење пролетера од буржоаске експлоатације. Својина и подела рада суштински су повезани, те се укидањем својине пролетери ослобађају и од отуђења које доноси подела рада. Друштво где делокруг рада појединца није одређен економском принудом предуслов је за слободан развој личности и омогућава ми „да данас чиним ово, а сутра оно, да ујутру ловим, после подне пецам, увече се бавим сточарством и после јела критикујем – како год ми је воља – а да не постанем ловац, рибар, пастир или критичар".[99] Ослобођење се тиче и сфере породице и односâ међу половима. Жене су вишеструко подређене. Прво, у породици, још од настанка својине, жене и деца су својина мушкараца. Друго, у друштву, одлике начина производње преливају се и на однос мушкараца према женама. Тако моћ капиталиста над радничком класом може да се претвори у захтеве за женама и ћеркама пролетера, за њиховим радом и њиховим телима („званична и незванична проституција").[100] Такође, конкуренција међу буржујима на тржишту пресликава се и у сферу интимних односа, те „[н]аши буржуји, не задовољавајући се тиме што им на располагању стоје жене и кћери [њихових] пролетера, да о званичној проституцији и не говоримо, налазе главно задовољство у томе да заводе супруге једни другима".[101] Укидање класних разлика требало би да сруши темељ неравноправног положаја у коме се жене налазе у односу на мушкарце свих класа. Жене престају да буду „оруђе за производњу", ресурс доступан мушкарцима, и укида се буржоаска „заједница жена" чије чланице спаја искуство и положај експлоатисаности.[102] На крају, комунистичка револуција требало би да доведе и до слободе на пољу међународних односа. Економска принуда и економски сукоби на светском тржишту добијају и свој вишеструки политички израз:

98 Ibid., 52, 43.
99 Marx i Engels, „Nemačka ideologija", 33.
100 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 50.
101 Ibid.
102 Ibid.

„[ј]ефтине цене њених [роба] јесу тешка артиљерија којом [буржоазија] руши све кинеске зидове”.[103] Последица су напетости међу државама, нарушавање политичке независности држава, па и колонијални однос који подјармљује народе, посебно на истоку. Нестанком приватне својине над средствима за производњу нестаје погонско гориво за ове процесе те, „[у] мери у којој се укида експлоатација једне индивидуе од стране друге, укида се и експлоатација једне нације од стране друге.”[104]

Сада ћемо укратко размотрити начине на које долази до промена које Маркс и Енгелс очекују и којима се надају. Важну улогу у томе имају комунисти, једна од радничких партија или, пре, „део радничких партија свих земаља”.[105] Према Марксу и Енгелсу, комунисте од осталих партија које се боре за радничке интересе првенствено издвајају увиди о којима смо већ говорили: од анализе положаја радничке класе и потенцијала за будући преображај, па до класног карактера људске историје и критике буржоаског друштва. Маркс и Енгелс претендују на то да су ови увиди истинити, те сматрају да се за комунисте не може рећи да конструишу идеолошко оправдање за владавину једне класе над другом. Такође, као што је интерес пролетеријата општи интерес, тако је и интерес комуниста изједначен са интересом пролетера.[106]

Начин на који се комунисти боре за власт и решења која предлажу зависиће од ситуације у конкретној држави. Борби за власт Маркс и Енгелс приступају прагматично и у завршном поглављу „Манифеста” пишу како „комунисти раде свуда на повезивању и споразумевању демократских странака свих земаља”.[107] Ако је држава апсолутна монархија са феудалним начином производње, онда комунисти могу да подрже буржоазију у њеним револуционарним настојањима да укине феудализам. Та сарадња има ограничено трајање и, пошто „презиру прикривање својих погледа и намера”, комунисти јасно саопштавају да ће се након ове „предигре” окренути против буржоазије и, другом револуцијом, успоставити бескласно друштво. Таква је ситуација у Немачкој.[108] Ако у некој држави постоје левичарске партије, понекад и без обзира на нека

103 Ibid., 36.
104 Ibid., 51.
105 Ibid., 45.
106 Ibid.
107 Ibid., 68.
108 Ibid.

неслагања, комунисти их могу подржати. Такве су прилике у Француској или Швајцарској.[109] Уколико је револуција повезана са националним ослобођењем, није необично да комунисти подрже и такав пројекат. То се догодило у Пољској.[110]

Начин доласка пролетера на власт може се прилагодити околностима у још једном смислу. Маркс је сматрао представничку демократију обликом владавине буржоазије. Због тога је он, у својим раним делима, одбацује као начин доласка пролетера на власт. Ипак, овај став коригује у периоду када пише „Манифест”. Уколико радници имају право гласа, а с обзиром на њихову бројност, представничка демократија има једну опасну слабост: она пружа прилику радничким партијама да на изборима освоје већину у парламенту и да тада започну трансформацију друштва. Овај преображај укључивао би и укидање представничке демократије у корист демократског начина одлучивања прилагођеног бескласном друштву. Ипак, идеју о победи путем парламента Маркс је напустио из бар два разлога. Прво, показало се да парламенти немају довољно снаге да спроведу корените промене. Друго, показало се да радничке партије које се изборе за место у парламенту немају довољно снаге да задрже своју привржeност коренитим променама и да због те слабости од комуниста постају социјалдемократе. Клицу истинске демократије Маркс је видео у Париској комуни. Овај краткотрајни и у крви угушени устанак из 1871. године произвео је самоорганизовану власт засновану на егалитарним принципима, коју је Маркс назвао „социјалном републиком” и упоредио је са „диктатуром пролетеријата”.[111]

У „Манифесту” можемо пронаћи рани одјек идеје диктатуре пролетеријата. Маркс и Енгелс ту говоре о *постепеном* одузимању својине над средствима за производњу од буржоазије, путем „деспотског посезања у право својине и у буржоаске односе производње, дакле помоћу мера [...] које у току кретања прелазе свој сопствени оквир и неизбежне су као средство за извршење преврата читавог начина производње.”[112] Овде се

109 Ibid., 67.

110 Ibid., 68.

111 Đorđe Pavićević i Marko Simendić, *Disciplinovanje demokratije. Klasične kritike i moderna sporenja* (Beograd: Fabrika knjiga, 2016), 146–149. Сажето о Париској комуни пише Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770–1914). Друштвена и политичка историја Европе (1871–1914)*, 3 (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 81–84 и Хердер, *Европа у деветнаестом веку*, 231–232.

112 Маркс и Енгелс, *Манифест*, 52–53.

не ради о скици комунистичког друштва, већ о ванредним мерама које спроводи пролетеријат чим дође на власт, а које имају за циљ да спрече контрареволуцију и ставе економску моћ буржоазије под државну контролу. Диктатура пролетеријата је привремена. Држава је замишљена као средство класне владавине, те ће је радничка класа управо тако употребити против буржоазије. Међутим, када се буржоазији одузме својина над средствима за производњу, нестаће основни критеријум за разликовање класа. Нестанком класа, нестаће и држава као инструмент осмишљен да чува интересе једне класе. Маркс и Енгелс, пишући из буржоаске епохе, не могу да опишу како ће ново друштво изгледати. Ипак, могу предложити одређене мере за привремени период владавине радничке класе.

Решења која Маркс и Енгелс препоручују крајње су конкретна и односе се на државе у којима су производни односи најразвијенији. Можемо их поделити на бар три групе. Прво, потребно је оснажити државну улогу у привреди. Држава треба да преузме саобраћајну инфраструктуру, одузме приватну земљишну својину, преузме монопол над кредитирањем, као и да настави да се стара о унапређивању сопствене индустријске и пољопривредне производње. Друго, Маркс и Енгелс сматрају да треба постепено лишити буржоазију њене економске моћи. Против буржуја који се супротстављају владавини пролетера или одлуче да напусте земљу усмерена је конфискација имовине, а они који остану суочени су са опорезивањем високом стопом пореза, која расте заједно са приходом (прогресивно опорезивање), и укидањем права на наслеђивање (пре свега средстава за производњу). Дакле, „Манифест" не предвиђа непосредно и тренутно одузимање средстава за производњу, већ постепен процес преласка капиталистичке својине у државне руке. На крају, трећим сетом мера, Маркс и Енгелс настоје да учине друштво егалитарнијим. Залажу се за забрану рада деце у фабрикама и бесплатно образовање и за елиминисање географске поделе рада изједначавањем града и села. На крају, „[ј]еднака обавеза рада за све" подразумева да више неће бити оних који живе од туђег рада.[113]

113 Ibid., 53.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори

Библија. Свето писмо Старог и Новог завета. Београд: Библијско друштво Србије, 2020.

Гвичардини, Франческо. *Иве Андрића превод* Политичких и друштвених напомена *Франческа Гвичардинија*. Нови Сад: Матица српска, 1986.

Маркс, Карл и Фридрих Енгелс. *Комунистички манифест*. Београд: Борба, 1945.

Bentam, Džeremi. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2014.

Bentham, Jeremy. „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation." In *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 1, 1–154. Edinburgh: William Tait, 1843.

Bentham, Jeremy. „The Rationale of Reward." In *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 2, 189–266. Edinburgh: William Tait, 1843.

Berk, Edmund. *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*. Beograd: Filip Višnjić, 2001.

Bodin, Jean. *Šest knjiga o republici (izbor)*, ured. Dragutin Lalović, Zagreb: Politička kultura, 2002.

Buchanan, George. *De jure regni apud Scotos; a dialogue concerning the rights of the crown in Scotland*. Colorado: Portage Publications, 2016.

Burke, Edmund. *An Appeal from the New to the Old Whigs*. London: J. Dodsley, 1791.

„Constitution of 1791." In *The Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France, 1789–1907*, 58–95. Minneapolis: The H. W. Wilson Company, 1908.

„Constitution of the Year I." In *The Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France, 1789–1907*, 171–184. Minneapolis: The H. W. Wilson Company, 1908.

„Deklaracija o pravima čoveka i građanina od 1793." U *Ljudske slobode i prava. Deklaracije i osnovni dokumenti*, 30–32. Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije, 1968.

„Deklaracija o pravima čoveka i građanina od 26. avgusta 1789." U *Ljudske slobode i prava. Deklaracije i osnovni dokumenti*, 28–30. Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije, 1968.

Engels, Friedrich. *Položaj radničke klase u Engleskoj*. Zagreb: Kultura, 1952.

Engels, Friedrich. *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*. Zagreb: Naprijed, 1973.

Filmer, Robert. „Patriarcha. Odbrana prirodne vlasti kraljeva od neprirodne slobode naroda." U *Dve rasprave o vladi kojima prethodi „Patriarcha" ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji" Džona Loka*, 45–116. Beograd: Utopija, 2002.

Hobbes, Thomas. „Six lessons to the professors of mathematics." In *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, 7, 181–356. London, 1845.

Hobbes, Thomas. *Elements of Philosophy the First Section, Concerning Body*. London, 1656.

Hobs, Tomas. *Čovek i građanin*. Beograd: Hedone, 2006.

Hobs, Tomas. *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, 1. Niš: Gradina, 1991.

Hobs, Tomas. *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, 2. Niš: Gradina, 1991.

Junius Brutus, Stephanus. *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, ed. George Garnett. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Livije, Tit. *Istorija Rima od osnivanja grada*. Beograd: Službeni glasnik, 2012.

Locke, John. „Essays on the Law of Nature." in *Locke. Political Essays*, ed. Mark Goldie, 79–133. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Lok, Džon. „Dve rasprave o vladi." U *Dve rasprave o vladi kojima prethodi „Patriarcha" ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji" Džona Loka*, 117–362. Beograd: Utopija, 2002.

Lok, Džon. „Pismo o Toleranciji." U *Dve rasprave o vladi kojima prethodi „Patriarcha" ser Roberta Filmera, a sledi „Pismo o toleranciji" Džona Loka*, 363–402. Beograd: Utopija, 2002.

Machiavelli, Niccolò. „Firentinske povijesti." U *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo* 2, ured. Damir Grubiša, 41–290. Zagreb: Globus, 1985.

Machiavelli, Niccolò. „Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija." U *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo*, ured. Damir Grubiša, 1, 149–354. Zagreb: Globus, 1985.

Makijaveli, Nikolo. *Vladalac*. Beograd: Dereta, 2002.

Marx, Karl i Friedrich Engels „Nemačka ideologija." U *Dela*, 6, 9–454. Beograd: Prosveta, 1974.

Marx, Karl i Friedrich Engels. „Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844." U *Rani radovi*, ur. Milan Mirić, 189–346. Zagreb: Naprijed, 1989.

Mil, Džon Stjuart. *O slobodi*. Beograd: Plato, 1988.

Mil, Džon Stjuart. *Potčinjenost žena*. Beograd: Službeni glasnik, 2008.

Mill, John Stuart. „Razmatranja o predstavničkoj vladavini." U *John Stuart Mill. Izabrani politički spisi*, 2. Zagreb: Fakultet političkih nauka, 1989.

Mill, John Stuart. „Utilitarianism." In *Utilitarianism and On liberty. Including Mill's Essay on Bentham and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, ed. Mary Warnock, 181–235. Oxford: Blackwell, 2003.

Mill, John Stuart. *Thoughts on Parliamentary Reform*. London: John W. Parker and Son, 1859.

Price, Richard. *A Discourse on the Love of Our Country*. London: T. Cadell, 1789.

Robespierre, Maximilien. „Izvještaj o načelima revolucionarne vlade." U *Odabrani govori. Robespierre i Saint-Just*, 175–191. Zagreb: Kultura, 1953.

Robespierre, Maximilien. „On the principles of Political Morality that should Guide the National Convention in the Domestic Administration of the Republic." In *Virtue and Terror*, ed. Jean Ducange. London: Verso Books, 2017.

Ruso, Žan Žak. „Da li je obnova nauka i umetnosti doprinela popravljanju morala." U *Društveni ugovor*, 187–208. Beograd: Filip Višnjić, 1993.

Ruso, Žan Žak. „Društveni ugovor." U *Društveni ugovor*, 27–130. Beograd: Filip Višnjić, 1993.

Ruso, Žan Žak. „O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima." U *Društveni ugovor*, 131–186. Beograd: Filip Višnjić, 1993.

Sieyès, Emmanuel Joseph. „What is the Third Estate?." In *Emmanuel Joseph Sieyès. Political Writings*, ed. Michael Sonenscher, 92–162. Indianapolis and Cambridge: Hacket Publishing Company, 2003.

Turgot, Anne Robert Jacques. „A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind." In *The Turgot Collection*, ed. David Gordon, 321–346. Auburn: Mises Institute, 2011.

Литература

Андерсон, Метју. *Европа у осамнаестом веку*. Београд: Clio, 2003.

Берлин, Исаија. *Против струје. Есеји из историје идеја*. Панчево: Заједница књижевника Панчева, 1994.

Бин, Дејвид. „Аристократија." У *Критички речник Француске револуције*, уред. Франсоа Фире и Мона Озуф, 688–699. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996.

Делимо, Жан. *Настанак и учвршћење реформације*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998.

Кенигсбергер, Хелмут, Џери Боулер, и Џорџ Мос. *Европа у шеснаестом веку*. Београд: Clio, 2002.

Колингвуд, Робин Џорџ. *Идеја историје*. Београд: Службени гласник, 2003.

Пенингтон, Доналд. *Европа у седамнаестом веку*. Београд: Clio, 2002.

Попов, Чедомир. *Грађанска Европа (1770-1914). Основи европске историје XIX века (1770–1815)*, 1. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Попов, Чедомир. *Грађанска Европа (1770–1914). Друштвена и политичка историја Европе (1871–1914)*, 3. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Попов, Чедомир. *Грађанска Европа (1770–1914). Политичка историја Европе (1815–1871)*, 2. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Фире, Франсоа и Мона Озуф, уред. *Критички речник Француске револуције*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996.

Фире, Франсоа. *О Француској револуцији*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1990.

Форд, Френклин. *Европа у доба револуција 1780–1830*. Београд: Clio, 2005.

Хердер, Хари. *Европа у деветнаестом веку* 1830–1880. Београд: Clio, 2003.

Чавошки, Коста. *Макијавели*. Нови Сад: Orpheus, 2008.

Avineri, Shlomo. *Karl Marx: Philosophy and Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2019.

Bell, David „The French Revolution, the Vendée, and Genocide." *Journal of Genocide Research* 22, 1 (2020): 19–25.

Berlin, Isaija. *Četiri ogleda o slobodi*. Beograd: Filip Višnjić, 1992.

Bourke, Richard. *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*. Oxford and New York: Princeton University Press, 2015.

Brink, David. *Mill's Progressive Principles*. Oxford, Clarendon press, 2013.

Cassirer, Ernst. *Problem Jean-Jacques Rousseau*. Zagreb: Disput, 2012.

Cekić, Nenad. *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila. Mil i Milovski utilitarizam*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.

Cekić, Nenad. *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.

Clapham, John Harold. *The Abbé Sieyes. An Essay in the Politics of the French Revolution*. London: P. S. King and Son, 1912.

Cohen, Gerald Allan. *Odbrana Marksove teorije istorije*. Vrnjačka Banja: Zamak kulture, 1987.

Collingwood, Robin George. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

Crimmins, James. „Jeremy Bentham." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/bentham/.

Dent, Nicholas. *Rousseau*. New York: Routledge, 2005.

Derathe, Robert. *Jean-Jacques Rousseau i politička znanost njegova doba*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2018.

Dunn, John. *Locke. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Dunn, John. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Đurković, Miša. *Politička misao Džona Stjuarta Mila*. Beograd: Službeni glasnik, 2006.

Eaglton, Terry. *Zašto je Marx bio u pravu*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2011.

Garnett, George. „Editor's Introduction." In Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*. ed. George Garnett, xix– lxxvi. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hampton, Jean. *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press, 1997.

Himmelfarb, Gertrude. „The Politics of Democracy: The English Reform Act of 1867." *Journal of British Studies* 6, 1 (1966): 97–138.

Hosfeld, Rolf. *Karl Marks. Biografija*. Beograd: Karpos, 2014.

Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights. A History*. New York: W. W. Norton and Company, 2007.

Jovanov, Rastko. *Hegelovo pravo naroda. Istoričnost duha i granice prava*. Beograd: Albatros plus, 2013.

Kasirer, Ernst. „Problem Žan Žak Ruso." U *Ideja republikanskog ustava*. Beograd: Dosije, 2004.

Kasirer, Ernst. *Filozofija prosvetiteljstva*. Beograd: Gutenbergova galaksija, 2003.

Kasirer, Ernst. *Mit o državi*. Beograd: Nolit, 1972.

Kelly, George Armstrong. „Duelling in Eighteenth-century France: Archaeology, Rationale, Implications." *The Eighteenth Century* 21, 3 (1980): 236–254.

Knecht, Robert. *French Religious Wars 1562–1598*. Oxford: Osprey Publishing, 2002.

Kolakovski, Lešek. *Glavni tokovi marksizma*, 1. Beograd: BIGZ, 1980.

Korš, Karl. *Karl Marks*. Beograd: Nolit, 1984.

Kovačević, Bojan, i Marko Simendić. „Đirolamo Savonarola kao zakasneli spasitelj posrnulog sveta." *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 14, 23 (2020): 95–118.

Kovačević, Bojan, i Marko Simendić. „*Verita effettuale della cosa politica* u Makijavelijevoj *Mandragoli*." *Politička misao* 57, 3 (2020): 31–59.

Lalović, Dragutin. „Plaidoyer za državu u Bodinovoj *science politique*." U *Šest knjiga o republici (izbor)*, ured. Dragutin Lalović, 219–246. Zagreb: Politička kultura, 2002.

Lalović, Dragutin. *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*. Zagreb: Disput, 2006.

Lefort, Claude. *Machiavelli in the Making*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2012.

LoLordo, Antonia. *Locke's Moral Man*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Milenković, Ivan. *Pohvala neslozi. Makijaveli protiv makijavelizma*, Beograd: Fedon, 2018.

Milisavljević, Vladimir, i Ivan Mladenović, ured. *Tomas Hobs. Utemeljenje moderne filozofije politike*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012.

Miršajmer, Džon. *Tragedija politike velikih sila*. Beograd: Udruženje za studije SAD u Srbiji, 2017.

Morgentau, Hans. *Teorija međunarodne politike. Borba za moć i mir*. Podgorica: CID, 2014.

Najemy, John. *A History of Florence 1200–1575*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

Pavićević, Đorđe, i Marko Simendić. *Disciplinovanje demokratije. Klasične kritike i moderna sporenja*. Beograd: Fabrika knjiga, 2016.

Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Ribarević, Luka. *Hobbesov moment. Rađanje države*. Zagreb: Disput, 2016.

Ritter, Joachim. *Hegel i Francuska revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1989.

Roberts, John. „Revolution from Above and Below: European Politics from the French Revolution to the First World War." In *The Oxford History of Modern Europe*, ed. TCW Blanning, 15–45. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ryan, Alan. *J. S. Mill*. London: Routledge, 2016.

Schofield, Philip. *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Simendić, Marko. „'Niko ne treba da bude sudija u sopstvenom slučaju': Tomas Hobs o odnosu sudstva i suverene vlasti." U *Sudstvo kao vlast*, ured. Miodrag Jovanović i Ana Zdravković, Beograd: Centar za pravosudna istraživanja, 2020.

Simendić, Marko. „Between 'Logic' and 'History': Could the Hobbesian Sovereign be Female?." *Genero. Časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 15 (2011): 41–58.

Simendić, Marko. „Cicero and Hobbes on the Person of the State." *Filozofija i društvo* 33, 1 (2022): 247–262.

Simendić, Marko. „Ciceronova država: između prava, korisnosti i dužnosti." *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 9, 14 (2015): 55–69.

Simendić, Marko. „Hobbes and Coke on Corporations. Parallels and Dissonances." In *Jurisprudence and Political Philosophy in the 21st Century. Reassessing Legacies*, ed. Miodrag A. Jovanović and Bojan Spaić, 23–36. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.

Simendić, Marko. „Hobsovo viđenje pravnog lica: persona ficta ili persona repraesentata?." *Političke perspektive* 3 (2011): 59–77.

Simendić, Marko. „Konzervativne paralele: ljudska priroda, istorija i mešoviti poredak kod Berka i Cicerona." U *Vojislav Stanovičić. Život posvećen idejama*, ured. Ilija Vujačić i Dušan Marković, 213–224. Beograd: Fakultet političkih nauka, 2019.

Simendić, Marko. „Lično i suvereno(st): Hobsovo viđenje međunarodnih odnosa." U *Tomas Hobs. Utemeljenje moderne filozofije politike*, ured. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović, 229–246. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros Plus, 2012.

Simendić, Marko. „Locke's Person is a Relation." *Locke Studies* 15 (2015): 79–97.

Simendić, Marko. „Paternalistička sredstva za antipaternalističke ciljeve: državna intervencija i društveno nemešanje u delu Džona Stjuarta Mila." *Sociologija* 63, 3 (2021): 554–569.

Simendić, Marko. „Predstavnička vlada kao najbolji oblik vladavine u delu Dž. S. Mila." *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 6, 6 (2011): 237–249.

Simendić, Marko. „Prirodno je bolje od planskog: dva modela mešovitog ustava iz Polibijevih *Historija*." *Politička misao* 53, 2 (2016): 87–101.

Simendić, Marko. „Thomas Hobbes's Person As Persona And 'Intelligent Substance'." *Intellectual History Review* 22, 2 (2012): 147–162.

Skinner, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Skinner, Quentin. *Machiavelli. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. The Age of Reformation*, 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Skinner, Quentin. *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*, 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Skinner, Quentin. *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Sonenscher, Michael. „Introduction." In *Emmanuel Joseph Sieyès. Political Writings*, ed. Michael Sonenscher, vii– lxiv. Indianapolis and Cambridge: Hacket Publishing Company, 2003.

Stanlis, Peter J. *Edmund Burke and the Natural Law*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2003.

Stanovičić, Vojislav. „Edmund Berk i ideologija konzervativizma." U *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*, 307–393. Beograd: Filip Višnjić, 2001.

Starobinski, Žan. *Žan-Žak Ruso. Prozirnost i prepreka i sedam ogleda o Rusou*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991.

Strauss, Leo. *Prirodno pravo i istorija*. Beograd: Plato, 1997.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958.

Tackett, Timothy. *The Coming of the Terror in the French Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Ten, Chin Liew. *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Tuck, Richard. *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Uzgalis, William. „John Locke." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke/.

Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Volc, Kenet. *Teorija međunarodne politike*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 2008.

Vujeva, Domagoj. *Država i demokracija. Građansko društvo i politička država u Filozofiji prava*. Zagreb: Disput, 2015.

Zarka, Iv Šarl, i Tjeri Menisje, ured. *Makijaveli. Vladar ili novo političko umeće*. Beograd: Fedon, 2017.

Živojinović, Dragoljub. *Uspon Evrope (1450–1789)*. Novi Sad: Matica srpska, 1985.

Општи прегледи историје модерне политичке мисли

Ђурић, Михаило. *Историја политичке филозофије*. Београд: Албатрос плус, 2010.

Пламенац, Џон. *Човек и друштво. Критичко испитивање неких важних друштвених и политичких теорија од Макијавелија до Маркса*. Београд и Подгорица: Службени гласник и ЦИД, 2009.

Лукић, Радомир. „Историја политичких и правних теорија." У *Сабрана дела*, 9. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства и БИГЗ, 1995.

Boucher, David, and Paul Kelly, ed. *Political Thinkers. From Socrates to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Canning, Joseph. *A History of Modern Political Thought 300–1450*. London and New York: Routledge, 2003.

Coleman, Janet. *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Molnar, Aleksandar. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Klasične revolucije: Nizozemska, Engleska, SAD*, 2. Beograd: Samizdat B92, 2001.

Molnar, Aleksandar. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Moderne revolucije: Francuska, Rusija, Nemačka*, 3. Beograd: Samizdat B92, 2002.

Molnar, Aleksandar. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Pravo na otpor tiraniji*, 1. Beograd: Samizdat B92, 2001.

Šatle, Fransoa, Olivije Dijamel i Evlin Pizije, ured. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1 i 2, 1993.

Strauss, Leo i Joseph Cropsey, *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing i Tehnička knjiga, 2006.

Stupar, Milorad. *Filozofija politike*. Beograd: Filip Višnjić i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2010.

Vujačić, Ilija. *Politička teorija. Studije, portreti, rasprave*. Beograd: Fakultet političkih nauka i Čigoja štampa, 2002.

Vujadinović, Dragica. *Političke i pravne teorije*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 1996.

Марко Симендић
Аспекти историје модерне политичке мисли
1. издање

Издавач
Факултет политичких наука
Универзитета у Београду

За издавача
проф. др Драган Р. Симић

Коректура и лектура
Снежана Тодоровић

ISBN 978-86-6425-098-6

Тираж
100 примерака

Штампа
АТЦ, Београд

Београд, 2022.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

321.01:342.72/.73
141.7:32

СИМЕНДИЋ, Марко, 1985-
Аспекти историје модерне политичке мисли / Марко Симендић.
1. изд. - Београд : Факултет политичких наука Универзитета, 2022
(Београд : АТЦ). - 230 стр. ; 24 cm

Тираж 100. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија: стр. 223-230.

ISBN 978-86-6425-098-6

а) Политичке идеје б) Филозофија политике

COBISS.SR-ID 65874953